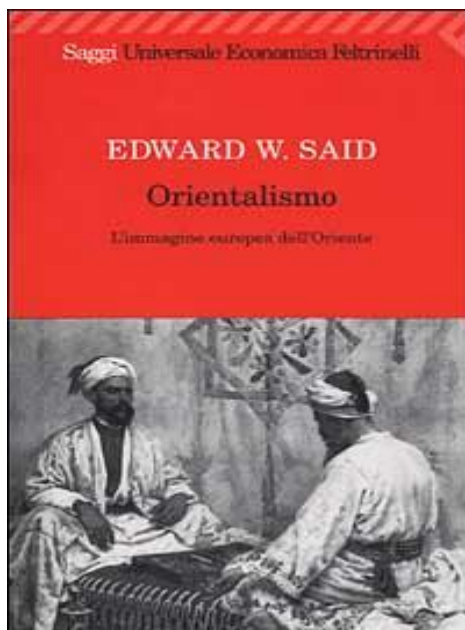


Edward W. Said
ORIENTALISMO
L'immagine europea dell'Oriente



Muovendo dall'accezione più ampia del termine - orientalismo come insieme delle discipline accademiche che studiano usi, costumi, letteratura e storia dei popoli orientali - Said affronta l'idea della diversità ontologica tra Oriente e Occidente ispiratrice di tante pagine di autori diversi e lontani, da Eschilo a Victor Hugo, da Dante a Marx, chiudendo l'indagine sul complesso di istituzioni create dall'Occidente per esercitare il proprio dominio sul mondo Orientale.



RINGRAZIAMENTI

Nonostante siano molti anni che tengo pubbliche conferenze sull'orientalismo, ho scritto la maggior parte di questo libro nel 1975-1976, cioè nel periodo in cui sono stato membro del Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences di Stanford, California. Presso tale istituzione, unica nel suo genere, ho potuto giovarmi dei suggerimenti di vari colleghi, e soprattutto dell'aiuto di Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Cutler, nonché del direttore del centro, Gardner Lindzey. L'elenco di amici, colleghi e studenti che hanno letto, o ascoltato, varie parti del manoscritto è tanto lungo da imbarazzarmi - e forse imbarazzerebbe anche loro, ora che il manoscritto è diventato un libro. Ciò nonostante, reputo indispensabile manifestare la mia gratitudine per il costante aiuto e incoraggiamento a Janet e Ibrahim Abu-Lughod, a Noam Chomsky e a Roger Owen, che hanno seguito il progetto dall'inizio alla fine. Parimenti desidero ringraziare per i preziosi contributi critici amici, colleghi e studenti sparsi tra diverse località; le loro domande e obiezioni hanno contribuito considerevolmente ad affinare e migliorare il testo. André Schriffin e Jeanne Morton della Pantheon Books sono stati, rispettivamente, un editore e un redattore ideali, e hanno trasformato l'odissea (almeno per l'autore) della messa a punto del manoscritto in un'operazione accorta e istruttiva. Di grande aiuto sono state per me anche le ricerche di Mariam Said sulle origini dei moderni istituti di orientalistica. Oltre a ciò, il suo affettuoso sostegno ha reso la realizzazione di quest'opera non solo piacevole, ma possibile.

New York, settembre-ottobre 1977

E.W.S.

A Janet e Ibrahim

INTRODUZIONE

"Non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati".

K. MARX, "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte".

"L'Est è una carriera".

B. DISRAELI, "Tancred".

1.

Visitando Beirut durante la terribile guerra civile del 1975-1976, un giornalista francese scrisse con rincrescimento dei semidistrutti quartieri del centro che «un tempo sembravano appartenere [...] all'Oriente di Chateaubriand e di Nerval» (1). E per quanto riguarda Beirut aveva naturalmente ragione, soprattutto dal punto di vista di un europeo. L'Oriente stesso era in un certo senso un'invenzione dell'Occidente, sin dall'antichità luogo di avventure, popolato da creature esotiche, ricco di ricordi ricorrenti e paesaggi, di esperienze eccezionali. E ora stava scomparendo, come se tutto fosse finito. Forse sembrava irrilevante che in ciò fossero coinvolti degli orientali, che persino al tempo di Chateaubriand e di Nerval degli orientali avessero abitato quei quartieri, e che adesso fossero loro a soffrire. Il fatto più importante per l'ospite europeo erano la rappresentazione europea dell'Oriente e la sorte che a tale rappresentazione stava toccando. L'una e l'altra avevano un significato comune e privilegiato, tanto per il giornalista francese quanto per i suoi lettori.

L'atteggiamento americano è forse un po' diverso; il concetto di Oriente suscita in genere associazioni con l'Estremo Oriente, con la Cina e il Giappone soprattutto. Diversamente dagli americani, francesi e inglesi - e in minore misura tedeschi, russi, spagnoli, portoghesi, italiani e svizzeri - hanno una lunga tradizione in ciò che designerò col termine "orientalismo": vale a dire un modo di mettersi in relazione con l'Oriente basato sul posto speciale che questo occupa nell'esperienza europea occidentale. L'Oriente non è solo adiacente all'Europa; è anche la sede

delle più antiche, ricche, estese colonie europee, è la fonte delle sue civiltà e delle sue lingue; è il concorrente principale in campo culturale; è uno dei più ricorrenti e radicati simboli del Diverso. E ancora, l'Oriente ha contribuito, per contrapposizione, a definire l'immagine, l'idea, la personalità e l'esperienza dell'Europa (o dell'Occidente). Nulla, si badi, di questo Oriente può dirsi puramente immaginario: esso è una parte integrante della civiltà e della cultura europee persino in senso "fisico". L'orientalismo esprime e rappresenta tale parte, culturalmente e talora ideologicamente, sotto forma di un lessico e di un discorso sorretti da istituzioni, insegnamenti, immagini, dottrine, e in certi casi da burocrazie e politiche coloniali. In confronto, la conoscenza statunitense dell'Oriente appare assai più superficiale, anche se il conflitto col Giappone e le recenti avventure coreana e indocinese hanno in parte promosso una più sobria e realistica percezione del mondo «orientale». Inoltre, il ruolo via via più importante dell'America nel Vicino Oriente (Medio Oriente) rende sempre più necessaria una più approfondita conoscenza.

Avrà già intuito il lettore (e ne troverà conferma nel seguito) che parlando di orientalismo mi riferisco a fatti molteplici, tutti, a mio giudizio, strettamente interdipendenti. L'accezione più comune del termine è di natura accademica: «orientalismo», o «orientalistica», è l'insieme delle discipline che studiano i costumi, la letteratura, la storia dei popoli orientali, e «orientalista» è chi pratica tali discipline, sia egli antropologo, sociologo, storico o filologo. E' vero che tali termini sono oggi meno usati dagli specialisti, che spesso preferiscono espressioni come «studi orientali» e "area studies", in parte per la loro maggiore specificità, in parte perché meno legate all'atteggiamento di superiorità dell'imperialismo europeo del secolo diciannovesimo e degli inizi del ventesimo; nondimeno, anche oggi si scrivono libri e si tengono conferenze e congressi sull'«Oriente» che per forma e contenuto, a mio avviso, rientrano pienamente nell'«orientalismo» classicamente inteso, a dispetto dell'etichetta più o meno nuova che si decida di applicarvi. Mi interessa sottolineare quindi che, sebbene in modo meno evidente di un tempo, l'orientalismo sopravvive in ambito accademico attraverso le teorie e le dottrine elaborate a proposito dell'Oriente e degli orientali.

A tale tradizione accademica, la cui fortuna, diffusione evoluzione e specializzazione è uno degli argomenti di questo libro, può ricondursi una accezione più ampia del termine «orientalismo». Mi riferisco a uno stile di pensiero fondato su una distinzione sia ontologica sia epistemologica tra

l'«Oriente» da un lato, e (nella maggior parte dei casi) l'«Occidente» dall'altro. E' in virtù di tale distinzione che un gran numero di scrittori - poeti, romanzieri, filosofi, ideologi, economisti, funzionari e amministratori coloniali - hanno adottato la contrapposizione tra «Oriente» e «Occidente» come punto di partenza per le loro opere poetiche, teorico-scientifiche o politiche sull'Oriente e sul suo popolo. Tracce di questo tipo di orientalismo sono reperibili in autori tanto diversi quanto Eschilo e Victor Hugo, Dante Alighieri e Karl Marx. Nel seguito dell'introduzione mi soffermerò su alcuni problemi metodologici, inerenti alla sistematizzazione di un campo di indagine così vasto.

L'interazione tra orientalismo accademico ed extraccademico non è mai mancata; dalla fine del secolo diciottesimo l'azione reciproca tra le due forme è ulteriormente aumentata, e hanno avuto inizio sforzi crescenti volti a disciplinarla. Giungiamo così alla terza accezione del termine «orientalismo», dotata di un referente più concreto e storicamente localizzato. Prendendo il tardo secolo diciottesimo quale approssimativo limite cronologico, l'orientalismo può essere studiato e discusso come l'insieme delle istituzioni create dall'Occidente al fine di gestire le proprie relazioni con l'Oriente, gestione basata oltre che sui rapporti di forza economici, politici e militari, anche su fattori culturali, cioè su un insieme di nozioni veritiere o fittizie sull'Oriente. Si tratta, insomma, dell'orientalismo come modo occidentale per esercitare la propria influenza e il proprio predominio sull'Oriente. In tale contesto ho trovato utilissima la nozione di «discorso» messa in luce da Michel Foucault in opere quali "L'Archéologie du savoir" e "Surveiller et punir". Ritengo infatti che, a meno di concepire l'orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare - e persino creare, in una certa misura - l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell'Illuminismo. Né va dimenticato come tale fosse il prestigio dell'orientalismo che nessun atto politico e nessuna creazione artistica hanno potuto esimersi dal fare i conti con i limiti che esso imponeva, esplicitamente o implicitamente. In breve, a causa dell'orientalismo l'Oriente non è stato - e non è - oggetto di atti e teorie liberamente concepiti. Ciò non significa che l'orientalismo abbia determinato e determini unilateralmente tutto ciò che può essere detto e pensato dell'Oriente; significa però che l'intero campo di interessi che esso rappresenta fa sentire il suo peso, ogni volta che la peculiare entità detta

«Oriente» è chiamata in causa. Cercherò nel corso del testo di esaminare il modo in cui ciò avviene, e di mostrare come la cultura europea abbia acquisito maggior forza e senso di identità contrapponendosi all'Oriente, e facendone una sorta di sé complementare e, per così dire, sotterraneo.

Da un punto di vista storico e culturale vi è una differenza quantitativa e qualitativa tra i rapporti con l'Oriente di Inghilterra e Francia da un lato, e quelli di ogni altra nazione europea o nordamericana dall'altro - almeno prima dell'apogeo dell'influenza politica degli Stati Uniti, cioè sino alla fine della seconda guerra mondiale. Parlare di orientalismo significa quindi soprattutto, anche se non esclusivamente, parlare di un'impresa culturale britannica e francese, un progetto le cui dimensioni si estendono in campi tanto disparati quanto l'immaginazione stessa: l'India intera e il Levante, i testi e i luoghi biblici, il commercio delle spezie, le armate coloniali e una lunga tradizione di amministratori coloniali, la formidabile mole di dati e teorie più o meno fondate, gli innumerevoli «esperti» di cose orientali, i docenti e le istituzioni universitarie, l'intrico di idee e pregiudizi sull'Oriente (dispotismo, splendore, crudeltà, sensualità orientali) le numerose sette orientali, le forme di filosofia e saggezza orientali più o meno addomesticate per l'uso occidentale e l'elenco potrebbe ancora continuare. Sostengo comunque che l'orientalismo annoveri tra le sue fonti una peculiare «prossimità» avvertita da Francia e Gran Bretagna nei confronti dell'Oriente, intendendosi con «Oriente», almeno sino ai primi decenni del secolo scorso, quasi esclusivamente l'India e le regioni menzionate nella Bibbia. Dagli inizi dell'Ottocento sino alla seconda guerra mondiale, Francia e Inghilterra predominarono in Oriente e nell'orientalismo; dalla fine della seconda guerra mondiale, l'egemonia passò agli Stati Uniti, insieme a molte nozioni e atteggiamenti coltivati in precedenza da Francia e Gran Bretagna. Da quella prossimità, la cui dinamica è stata enormemente produttiva, a dispetto di uno squilibrio di forze a favore dell'Occidente (britannico, francese o americano) mai venuto meno, è scaturita l'enorme mole di testi che definisco «orientalisti». A tale riguardo ritengo di dover precisare che, nonostante il gran numero di opere da me esaminate nel presente studio, di gran lunga maggiore è il numero di quelle che ho dovuto semplicemente trascurare. Le mie ipotesi, tuttavia, non dipendono dall'eshaustività del mio esame dei testi relativi all'Oriente, né vi è un sottogruppo preciso di scritti, teorie e autori che possa essere considerato una sorta di canone orientalista. Ho optato per una diversa alternativa metodologica, la cui spina dorsale, per così dire, è

costituita dalle generalizzazioni di carattere storico sin qui delineate. Mi accingo ora a discutere tali generalizzazioni in modo più dettagliato.

2.

Muovo dall'assunto che l'Oriente non sia un'entità naturale data, qualcosa che semplicemente "c'è", così come non lo è l'Occidente. Dobbiamo prendere molto sul serio l'osservazione di Vico che gli uomini sono gli artefici della loro storia, e che ciò che possono conoscere è quanto essi stessi hanno fatto, per trasporla su un piano geografico: quali entità geografiche e culturali, oltre che storiche, «Oriente» e «Occidente» sono il prodotto delle energie materiali e intellettuali dell'uomo. Perciò, proprio come l'Occidente, l'Oriente è un'idea che ha una storia e una tradizione di pensiero, immagini e linguaggio che gli hanno dato realtà e presenza per l'Occidente. Le due entità geografiche si sostengono e in una certa misura si rispecchiano vicendevolmente.

Chiarito ciò, mi pare si richiedano alcune precisazioni. In primo luogo, sarebbe errato considerare l'Oriente "essenzialmente" un'idea, o una costruzione culturale priva di corrispettivo materiale. Quando Disraeli nel "Tancred" afferma che «l'Est è una carriera», intende dire che l'interesse per l'Est può diventare, per alcuni giovani e brillanti occidentali, una passione capace di prevalere su ogni altra, non certo che si tratta "solo" di una possibilità di trovare un impiego. Esistono - oggi come in passato - culture la cui sede geografica è in Oriente, popolazioni con storia e costumi la cui concreta esistenza, ovviamente, non dipende affatto da alcunché possa essere scritto o detto in proposito dagli occidentali. Su questo il presente studio ha poco da aggiungere, a parte il riconoscere implicitamente tale dato di fatto. Il problema che qui intendo affrontare non sta tanto nel rapporto tra l'Oriente reale e la rappresentazione che di esso ha l'Occidente, quanto nell'intrinseca coerenza dell'orientalismo nonostante, e prescindendo da ogni corrispondenza o mancanza di corrispondenza con l'Oriente «reale». Ritengo insomma che Disraeli si riferisse soprattutto a tale coerente sistema di idee come aspetto decisivo dell'Oriente, ben più decisivo delle sue caratteristiche obiettive.

La seconda precisazione riguarda il fatto che idee, culture e vicende storiche non possono venire comprese se non si tiene conto delle forze storiche, o più precisamente delle configurazioni di potere, che a esse sono

sottese. Credere che l'Oriente sia stato creato - o, come mi piace dire, «orientalizzato» - per il solo gusto di esercitare l'immaginazione, sarebbe alquanto ingenuo, oppure tendenzioso. Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia, come è indicato chiaramente dal titolo di un classico sull'argomento, "Asia and Western Dominance" di K. M. Panikkar (2). L'Oriente è stato orientalizzato non solo perché lo si è trovato «orientale», soprattutto nel senso che a tale aggettivo è stato attribuito dagli europei del secolo scorso, ma anche perché è stato possibile "renderlo" «orientale». Non è di consenso che si tratta, allorché dall'incontro di Flaubert con una cortigiana egiziana nasce uno stereotipo letterario della donna orientale destinato ad avere grande fortuna; ella non parla mai di sé, non esprime le proprie emozioni, la propria sensibilità o la propria storia. E' Flaubert a farlo per lei. Egli è uno straniero di sesso maschile e di condizione relativamente agiata, e tale posizione di forza gli consente non solo di possedere fisicamente Kuchuk Hanem ma anche di descriverne e interpretarne l'essenza, e di spiegare al lettore in che senso ella fosse «tipicamente orientale». Io ritengo che la posizione di forza di Flaubert nei confronti di Kuchuk Hanem non fosse un fatto casuale o isolato. Al contrario, esemplifica bene il complessivo rapporto di forze tra Oriente e Occidente allora esistente, e il discorso sull'Oriente che tendeva a scaturirne.

La terza precisazione, cui del resto già si è accennato, è che la struttura dell'orientalismo non è affatto una mera struttura di miti e bugie, che si dissolverebbe come nebbia spazzata dal vento appena la verità le venisse contrapposta. Personalmente, ritengo che l'orientalismo sia più veritiero in quanto espressione del dominio euroamericano che come discorso obiettivo sull'Oriente (come vorrebbe l'orientalismo accademico o comunque erudito). Nondimeno, ciò che dobbiamo rispettare e cercare di capire è la forte coerenza del discorso orientalista, il suo stretto legame con vicende e istituzioni politiche e socioeconomiche, la sua eccezionale durata. Dopotutto un sistema di idee sostanzialmente stabile che può essere insegnato (tramite università e istituzioni varie, libri, congressi e convegni) per un periodo che da Ernest Renan, verso la metà del secolo scorso, arriva fino a oggi, dev'essere ben più solido di una mera collezione di mistificazioni. L'orientalismo, quindi, non è solo una fantasia inventata dagli europei sull'Oriente, quanto piuttosto un corpus teorico e pratico nel quale, nel corso di varie generazioni, è stato effettuato un imponente

investimento materiale. Tale investimento ha fatto dell'orientalismo, come sistema di conoscenza dell'Oriente, un film attraverso il quale l'Oriente è entrato nella coscienza e nella cultura occidentali.

Gramsci ha proposto una preziosa distinzione teorica tra società civile e politica, la prima essendo costituita da associazioni spontanee, razionali e non coercitive come la famiglia, il sistema scolastico e i sindacati, la seconda da istituzioni i cui membri sono legati in modo non spontaneo e la cui funzione è connessa con forme di dominio entro la società (esercito, polizia, magistratura eccetera). La cultura opererebbe nell'ambito della società civile, e l'influenza di idee, istituzioni e singole persone dipenderebbe non dal dominio, ma da ciò che Gramsci chiama «consenso». Allora, in ogni società non totalitaria, alcune forme culturali saranno preponderanti rispetto ad altre, alcune concezioni saranno più seguite, si realizzerà cioè lo spontaneo prevalere di determinati sistemi di idee che Gramsci chiama «egemonia», concetto di fondamentale importanza per comprendere la vita culturale dell'Occidente industriale. E' proprio l'egemonia, o più precisamente il risultato dell'egemonia culturale, a dare all'orientalismo la durata e la forza su cui abbiamo or ora richiamato l'attenzione. L'orientalismo non è lontano da ciò che Denys Hay ha chiamato «idea dell'Europa» (3), cioè la nozione collettiva tramite cui si identifica un «noi» europei in contrapposizione agli «altri» non europei; e in fondo si può dire che la principale componente della cultura europea è proprio ciò che ha reso egemone tale cultura sia nel proprio continente sia negli altri: l'idea dell'identità europea radicata in una superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture. A ciò si aggiunge l'egemonia delle idee europee sull'Oriente, ove è ribadita la superiorità europea sull'immobile tradizionalismo orientale, egemonia che ha per lo più impedito l'elaborazione e la diffusione di altre opinioni in proposito.

Con straordinaria continuità, l'orientalismo ha potuto basare la propria strategia su questa flessibile superiorità "di posizione", che permette agli occidentali di coltivare le più svariate forme di rapporto con l'Est senza mai perdere la propria prevalenza relativa. E come avrebbe potuto andare diversamente, nel lungo periodo della straordinaria ascesa dell'Europa, dal tardo Rinascimento all'epoca presente? Lo scienziato, l'umanista, il missionario, il mercante, il condottiero potevano recarsi materialmente in Oriente o raccogliere intorno a esso ogni sorta di informazioni, incontrando un'opposizione scarsa o nulla. A partire dalla fine del secolo diciottesimo, sotto l'etichetta generale di «conoscenza dell'Oriente» è

emersa, all'interno dell'egemonia occidentale, una complessa concezione dell'Oriente suscettibile di essere insegnata e perfezionata nelle università, mostrata nei musei, utilizzata praticamente dalle amministrazioni coloniali, di venire approfondita teoricamente in studi antropologici, biologici, linguistici, storici e razziali, di essere portata a sostegno di ipotesi generali sull'uomo e la sua storia, sul suo sviluppo economico e sociale, sulle rivoluzioni, sui caratteri delle culture, delle religioni, delle nazioni. Analogamente, l'approccio immaginativo a ciò che è orientale ha preso le mosse da una sovrana coscienza occidentale, dalla cui indiscussa centralità è emerso un mondo orientale conforme dapprima a nozioni generali un po' vaghe, poi a una logica più stringente coadiuvata non solo dalle nozioni empiriche che via via si accumulavano, ma anche da una quantità di desideri, rimozioni, investimenti e proiezioni. E se possiamo indicare opere sull'Oriente di grande e genuina erudizione, come la "Chrestomathie arabe" di Silvestre de Sacy o l'"Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians" di Edward William Lane, dobbiamo altresì constatare che le idee razziste di un Renan o di un Gobineau scaturirono dal medesimo impulso, così come molti racconti pornografici del periodo vittoriano (confronta l'analisi di "The Lustful Turk" condotta da Steven Marcus) (4).

E ancora, ci si deve sempre chiedere se ciò che più conta, nell'orientalismo, sia il gruppo ristretto di nozioni generali con cui si è tentato di dominare un'imponente mole di dati empirici - e in tali nozioni, chi potrebbe negare la presenza esplicita o implicita di pregiudizi sulla superiorità europea, di dottrine razziste e di un'immagine dell'Oriente troppo astratta e immutabile? - o le opere assai più sfaccettate portate a termine da scrittori pressoché innumerevoli. Innegabilmente, anche queste ultime sono esempi di come l'Occidente abbia interpretato e creato l'Oriente. A seconda della risposta, il nostro stesso discorso sull'orientalismo tenderà a essere più generale, o più analitico e particolare. D'altra parte l'approccio globale e quello analitico non sono che due prospettive da cui ci proponiamo di cogliere un unico e medesimo oggetto. Anche se adottassimo uno solo di questi approcci non potremmo fare a meno di occuparci di pionieri del settore come William Jones, o di scrittori eminenti quali Flaubert e Nerval. Perché dunque non servirsi di entrambi, contemporaneamente o in successione? Non vi è un evidente pericolo di distorcere i fatti (il principale pericolo che l'orientalismo accademico ha costantemente corso), qualora si privilegino in modo esclusivo

generalizzazioni molto ampie, o al contrario, un positivismo analitico eccessivamente angusto?

Come conciliare allora il rispetto per il significato primo e immediato dei singoli fatti, sempre restio a farsi chiudere tra le mura di astratte generalizzazioni, e l'elaborazione di ipotesi teoriche più vaste, che dei casi singoli mettano in luce il potenziale valore paradigmatico? Ho tentato di risolvere il dilemma esaminando tre aspetti della realtà contemporanea, tra le cui pieghe si trova a mio avviso l'indicazione per una via di uscita metodologica.

3.

Discuterò ora uno per volta i tre aspetti testé menzionati, il che contribuirà anche a far comprendere come io sia giunto all'attuale corso di ricerche.

1. "La differenza tra sapere puro e sapere politico".

E' facile sostenere che lo studio di Shakespeare o di Wordsworth di solito non ha implicazioni politiche, mentre lo studio della società cinese o della storia sovietica ne ha. Formalmente, il mio lavoro appartiene alle «scienze umane», campo nel quale è scarsa la possibilità di avere a che fare con la politica. Naturalmente esistono molte sfumature nel significato dei termini qui usati, ma credo che la verità di quanto ho detto sia generalmente riconosciuta. Un motivo per cui si sostiene che un umanista che scriva di Wordsworth, o uno specialista che curi un'antologia di Keats, non si stiano affatto occupando di politica, è a mio avviso che tali attività non sembrano avere conseguenze politiche significative nell'ambito della società in cui viviamo. Uno studioso di economia dell'Unione Sovietica si occupa di un argomento di scottante attualità, spesso in collaborazione con istituzioni pubbliche, e quanto egli sostiene o propone può essere rilevante per uomini politici, alti funzionari, enti governativi preposti al commercio e persino alla sicurezza nazionale. La differenza tra gli «umanisti» e le persone il cui lavoro ha significato e implicazioni di natura politica può essere meglio precisata dicendo che l'ideologia dei primi è priva di conseguenze politiche mediate dalla loro attività professionale (anche se può suscitare l'approvazione o la disapprovazione entro una ristretta

cerchia di amici e colleghi), mentre per l'ideologia dei secondi è vero il contrario, tale differenza dipendendo dal diverso impatto sociale delle materie di cui si occupano; infatti tali materie sono a loro volta considerate «politiche»: si pensi all'economia, alla sociologia, alla storiografia.

Ciò nonostante vi è attualmente la tendenza (in Occidente e, in modo particolare, negli Stati Uniti) a esigere da ogni studioso, in qualunque ramo del sapere, un atteggiamento non politico, che in questo caso significa rigoroso, ben documentato e imparziale, superiore a ogni partigianeria e a ogni meschino pregiudizio ideologico. Tale esigenza si può benissimo condividere, in teoria; in pratica, però, la situazione si rivela molto più complicata. Nessuno ha ancora inventato un sistema per separare lo studioso dalle circostanze della vita, dalla classe sociale cui appartiene (ne sia consapevole o no), dalle opinioni che pur deve formarsi sui tanti argomenti dei quali non è uno specialista, dal fatto insomma di essere membro di una società, con tutti i vantaggi ma anche con tutti i limiti che ciò comporta. Tutto questo non può non influire sulla sua attività di studioso, per quanto egli si sforzi di raggiungere una relativa indipendenza dai condizionamenti di cui si è detto. Esiste, senza dubbio, un sapere che è più, e non meno, obiettivo dell'individuo che l'ha prodotto (distratto e confuso dalle circostanze della sua vita); non necessariamente, tuttavia, tale sapere avrà una natura non politica.

Se disquisizioni letterarie o di filologia classica abbiano più o meno dirette implicazioni di natura politica, è un argomento di portata assai ampia, che in altra sede ho tentato di affrontare con una certa sistematicità (5). Ciò che qui tengo a sottolineare è che il consenso generalizzato, nelle società liberali, sulla nozione che il «vero» sapere sia fundamentalmente non politico (e, inversamente, che un sapere politico non sia «vero» sapere) oscura l'enorme importanza, anche se spesso difficile a descriversi e dimostrarsi, delle circostanze politiche per il prodursi del sapere umano in ogni sua forma. Comprendere e utilizzare tale verità diventa ogni giorno più difficile, per il crescente uso dell'aggettivo «politico» al fine di screditare qualunque lavoro osi non conformarsi totalmente ai criteri di una supposta obiettività sovrapolitica. Vorrei dunque osservare come, in primo luogo, la società civile riconosca una graduatoria di importanza politica dei vari campi del sapere. In una certa misura, l'importanza politica attribuita a uno di questi campi è proporzionale alla possibilità di tradurlo direttamente in termini economici. Ma in misura ancora maggiore, essa è proporzionale alla sua prossimità ai temi da cui dipendono

l'equilibrio politico e il potere politico a livello nazionale. Così uno studio sulle riserve energetiche a lungo termine dell'Unione Sovietica potrà, se considerato affidabile, raggiungere uno status politico impensabile per uno studio su Tolstoj, per quanto acuto, originale e attento ai problemi sociali possa essere quest'ultimo. Né importa che entrambe le ricerche riguardino la Russia, o il fatto che, per ipotesi, l'autore dello studio economico sia un moderato e quello dello studio su Tolstoj un «radicale». Il punto di vista della società politica in senso gramsciano prevale qui su quello della società civile, in particolare università e istituti di ricerca, per i quali entrambi gli studi riguardano la storia recente o presente del medesimo paese.

Non ritengo necessario insistere oltre su questo tema in termini generali: la plausibilità e veridicità della mia tesi può essere meglio dimostrata, io credo, con esempi specifici, come gli studi di Noam Chomsky sul modo in cui la nozione di «studio obiettivo» è stata usata, nel caso della guerra del Vietnam, per nascondere l'inattendibilità di ricerche militari finanziate dal Pentagono (6). Poiché Gran Bretagna, Francia e recentemente Stati Uniti erano, o sono tuttora, potenze imperiali, le loro società politiche impartiscono alle rispettive società civili un senso di urgenza, sino a vere e proprie implicite direttive ideologiche, dove e quando siano in gioco questioni relative ai loro interessi globali. Dubito che possano sorgere controversie, per esempio, sul fatto che alla curiosità per l'India o l'Egitto di un gentiluomo britannico della fine del secolo scorso non fosse estraneo il loro status di colonie della madrepatria. Ciò può sembrare assai diverso dal dire che tutto il sapere accademico sull'India e sull'Egitto sia in qualche modo distorto, persino inquinato, da gretti interessi politici, eppure "è proprio quanto sostengo" in questo studio. Infatti, se in nessun ramo delle scienze umane si può considerare trascurabile il coinvolgimento dello studioso nelle circostanze storiche e sociali in cui opera, neppure si può trascurare che gli europei e i nordamericani che hanno studiato l'Oriente, l'hanno fatto in primo luogo in quanto europei e nordamericani, e solo secondariamente in quanto studiosi senza altra specificazione. Essere europei o nordamericani non è in alcun modo un dato inerte, privo di conseguenze, neppure per un cultore delle scienze umane; significa sapere, più o meno consapevolmente, di appartenere a paesi con specifici interessi in Oriente, e il cui coinvolgimento con l'Oriente, nel caso dell'Europa, risale addirittura al tempo di Omero.

L'importanza dei fattori politici è stata sin qui discussa in forma assai generale, cosicché risulta facile accettarla, e nello stesso tempo sottovalutarne il peso nei casi specifici: quando Flaubert scrisse "Salammbô" o H. A. R. Gibb "Modern Trends in Islam", per esempio. La distanza tra forze e processi storici e i modesti fatti della vita di ogni giorno che governano il dispiegarsi di un racconto o di un saggio può apparire incolmabile. Se però rinunciamo sin dall'inizio alla pretesa che i «grandi» eventi storici, come una dominazione imperiale, possano spiegare in modo meccanico e deterministico fatti complessi come la cultura e le idee, potremo accedere a un'ipotesi di lavoro piuttosto interessante. Io penso cioè che l'interesse europeo e poi nordamericano per l'Oriente abbia avuto forti tratti politici nel senso che ho testé tentato di delineare, ma che la fonte ultima di tale interesse sia stata culturale; e che proprio la cultura, interagendo costantemente con forti motivazioni politiche, economiche e militari, abbia permesso il cristallizzarsi dell'Oriente come variegato e complesso oggetto di conoscenza, entro il campo del sapere che chiamo orientalismo.

L'orientalismo, quindi, non è soltanto un fatto politico riflesso passivamente dalla cultura o dalle istituzioni, né è l'insieme dei testi scritti sull'Oriente, e non è nemmeno il frutto di un preordinato disegno imperialista «occidentale», destinato a giustificare la colonizzazione del mondo «orientale». E' invece il "distribuirsi" di una consapevolezza geopolitica entro un insieme di testi poetici, eruditi, economici, sociologici, storiografici e filologici; ed è l'"elaborazione" non solo di una fondamentale distinzione geografica (il mondo come costituito da due metà ineguali, Oriente e Occidente), ma anche di una serie di «interessi» che, attraverso cattedre universitarie e istituti di ricerca, analisi filologiche e psicologiche, descrizioni sociologiche e geografico-climatiche, l'orientalismo da un lato crea, dall'altro contribuisce a mantenere. D'altra parte, più che esprimerla, esso "è" anche una certa "volontà" o "intenzione" di comprendere - e spesso di controllare, manipolare e persino assimilare - un mondo nuovo, diverso, per certi aspetti alternativo. Soprattutto, l'orientalismo è un discorso che in nessun modo può essere considerato la mera traduzione di una rozza politica di forza, ma si è costituito in presenza di un confronto impari con varie forme di potere: potere politico, rappresentato nella forma più pura da istituzioni coloniali e imperiali; potere intellettuale, per esempio istituti di ricerca e patrimoni di conoscenze in campi quali la linguistica comparata, l'anatomia e le scienze

politiche; potere culturale, sotto forma di ortodossie e canoni di gusto, sistemi di valori e stili di pensiero; potere morale, costituito da nozioni generali su ciò che «noi» possiamo fare e capire, e «gli altri» non riescono a fare, o capire, quanto «noi». Infine, desidero sottolineare che l'orientalismo rappresenta una parte cospicua della cultura moderna, e in quanto tale, nel suo significato e nelle sue conseguenze, riguarda il «nostro» mondo ancor più di quanto riguardi l'Oriente.

L'orientalismo è dunque un fenomeno culturale e politico, e non soltanto una vuota astrazione; ritengo di poter dimostrare che quanto viene pensato, affermato e anche fatto riguardo all'Oriente segue linee definite e intellettualmente riconoscibili. Ancora una volta, però, un'ampia gamma di sfumature e modulazioni si interpone tra le pressioni e le influenze sovrastrutturali e il contenuto specifico di un saggio o di un testo letterario. La maggior parte dei cultori di scienze umane si considera, io credo, completamente soddisfatta della nozione che un testo non possa darsi che entro un contesto, che esista ciò che si può chiamare «intertestualità», che l'influenza delle convenzioni, degli autori precedenti e degli stili retorici moderi ciò che Walter Benjamin ha in un'occasione definito il «peso eccessivo da cui l'individuo produttivo è gravato, in nome [...] del principio di 'creatività'» secondo il quale un poeta trarrebbe fuori l'opera dalla propria mente, e soltanto dalla propria mente (7). Nello stesso tempo si è restii ad ammettere che influenze politiche, istituzionali e ideologiche possano incidere in maniera analoga. Ogni umanista riterrà assai importante, nell'interpretazione dell'opera di Balzac, il fatto che l'autore della "Comédie humaine" sia stato influenzato dalla disputa tra Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, ma l'effetto altrettanto forte su Balzac di un'ideologia monarchica alquanto reazionaria è considerato in qualche modo una macchia per il «genio» del grande scrittore, e si tende a evitare di studiarlo con il rigore e la profondità che meriterebbe. Analogamente - come Harry Bracken ha più volte sottolineato - i filosofi quasi sempre discutono di Locke, di Hume e dell'empirismo trascurando l'esplicita connessione, in questi autori, tra dottrine «filosofiche» e teorie razziste, giustificazione dello schiavismo, e argomenti in favore dello sfruttamento coloniale (8). Questi sono solo alcuni dei modi in cui il sapere contemporaneo crede di mantenersi «puro».

E' probabilmente vero che molti sforzi per costringere la cultura a sporcarsi le mani con la politica sono stati rozzamente iconoclastici, e che i tentativi di interpretazione «sociale» della letteratura, nel campo di mia

competenza, non sono all'altezza degli enormi progressi nella tecnica della dettagliata analisi testuale. Ma neppure si può negare che gli studi sulla letteratura in genere, e i contributi del marxismo americano in particolare, hanno evitato di impegnarsi seriamente per colmare il divario tra livello di base e livello sovrastrutturale negli studi storici e testuali. In un'altra occasione sono arrivato ad affermare che l'establishment letterario-culturale ha, nel suo insieme, messo letteralmente al bando il tema del rapporto tra imperialismo e cultura (9). E l'orientalismo pone proprio questo problema - quello della possibilità, cioè, che l'imperialismo influenzi un intero ambito di studi, istituzioni culturali e creazioni artistiche - con tale forza da renderlo ineludibile. Eppure neanche a questo proposito mancheranno tentativi di aggirare l'ostacolo, sostenendo per esempio che uno studioso di letteratura o un filosofo non dovrebbero avventurarsi in campi come l'ideologia o la politica, nei quali non hanno specifica competenza. In altre parole, il principio della specializzazione può venire usato per scoraggiare l'adozione di una prospettiva intellettuale di ampio respiro, tale da poter garantire, a mio avviso, migliori risultati.

Mi sembra comunque che si possa dare a tutto ciò una risposta abbastanza semplice (almeno per quanto riguarda l'orientalismo), divisa in due parti. In primo luogo, quasi tutti gli scrittori del secolo diciannovesimo (e spesso anche di epoche precedenti) erano straordinariamente consapevoli della realtà dell'imperialismo: non è un argomento tra i più studiati, ma non occorre uno specialista in letteratura del periodo vittoriano per riconoscere che numi tutelari della cultura liberale quali John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot e persino Dickens avevano idee ben precise sulle «razze» e sull'imperialismo, la cui espressione nelle loro opere non è difficile a rinvenirsi. Anche lo «specialista» deve dunque fare i conti con l'esplicita affermazione di Mill, in "On Liberty" e in "Representative Government" per esempio, che le sue tesi non potevano essere applicate all'India (si ricordi che fu funzionario dell'India Office per buona parte della sua vita) perché gli indiani erano inferiori dal punto di vista civile e culturale, se non razziale. Lo stesso tipo di paradosso si può trovare in Marx, come tenterò di mostrare più oltre. In secondo luogo, affermare che la politica, soprattutto nella forma imperialista, influenzi la produzione letteraria, le scienze umane, le dottrine sociali e la storiografia non equivale affatto a tentare di diminuire il valore di questi settori della cultura. E' vero il contrario: la rilevanza e la durata di un fattore importante come la cultura per il realizzarsi

dell'egemonia sono comprese appieno soltanto se si tiene conto dell'efficacia non solo censoria, ma anche "produttiva", che essa possiede nei confronti dei singoli autori. Si tratta di un'idea che Gramsci in primo luogo, e poi Foucault e Raymond Williams, in modi assai originali, hanno proposto ed elaborato. Anche solo una pagina o due su «gli usi dell'impero» in "The Long Revolution" consentono a Williams di dirci molto di più, sulla ricchezza culturale del secolo diciannovesimo, di quanto possano fare interi volumi di esoterica analisi testuale (10).

Intendo quindi studiare l'orientalismo come interazione dinamica tra i singoli autori e le grandi questioni politiche delineate dai tre grandi imperi - britannico, francese e statunitense - nella cui sfera di influenza intellettuale e immaginativa gli autori hanno operato. Nello stesso tempo, ciò che mi interessa in quanto studioso di letteratura non sono le grandi linee di questa interazione, ma i dettagli del suo realizzarsi. Ciò che conta nel mio campo, a proposito di un Lane, di un Flaubert o di un Renan, non è tanto come si collocassero ideologicamente rispetto al problema politico della superiorità dell'Occidente, quanto il modo complesso, ricco di quasi infinite modulazioni, in cui la nozione di tale superiorità - data da questi autori per scontata - pervade la loro opera. E' sufficiente a questo proposito ricordare che l'"Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians" di Lane è un classico dell'antropologia e della storiografia grazie allo stile e alla ricchezza di dettagli intelligenti e brillanti, e non in quanto mera espressione di un senso di superiorità razziale.

Le questioni politico-ideologiche poste dall'orientalismo saranno allora le seguenti: quali energie intellettuali, estetiche culturali e dottrinali - oltre a quelle politiche - hanno contribuito al sorgere di quella sorta di tradizione dell'imperialismo che è in fondo, l'orientalismo? In che modo, precisamente, filologia, lessicografia, storiografia, biologia, teoria politica ed economica letteratura e poesia, poterono servire all'edificazione di una visione come quella orientalista, ampia e complessa ma, nello stesso tempo, innegabilmente imperialista? Quali mutamenti, variazioni e precisazioni hanno avuto luogo al suo interno? Quale ruolo vi hanno la continuità, l'individualità, l'originalità? In che modo l'orientalismo si trasmette e riproduce da un'epoca all'altra? Infine, come possiamo affrontare il fenomeno storico-culturale dell'orientalismo come una forma di "volontario operare umano" - anziché di puro e incondizionato raziocinare - rispettandone il più possibile la complessità storica e gli aspetti particolari, senza perdere di vista nello stesso tempo l'intreccio tra

attività culturale, tendenze politiche, influenza delle istituzioni, e realtà del predominio occidentale? Solo tenendo conto di tali domande uno studio di carattere umanistico può affrontare correttamente un tema culturale "e" politico - benché ciò non significhi che un tale studio offra semplici e meccaniche regolette per sbrogliare la matassa dei rapporti tra politica e conoscenza. Colgo l'occasione per precisare che, a mio avviso, ogni indagine umanistica deve formulare volta per volta le necessarie ipotesi su tali rapporti, alla luce del proprio oggetto specifico.

2. "La questione metodologica".

In un lavoro precedente ho dedicato molto spazio all'importanza, per le scienze umane, di una riflessione metodologica che consenta di individuare il punto di partenza - un fatto o un principio - più idoneo all'esame di un dato argomento (11). Una delle cose più importanti che ritengo di avere imparato, e che ho tentato di trasmettere, è che non si dà mai un punto di partenza naturale, che cioè sia tale di per se stesso: sta a noi scegliere da dove muoverci, e il punto che sceglieremo dipende dal percorso e dalla meta che esso "rende possibili". Ebbene, non ho mai applicato questa lezione più consapevolmente che in questo studio sull'orientalismo (con quali risultati, positivi o negativi, sinceramente non so dire). Il punto di partenza è in fondo un elemento entro il campo di indagine cui ci si rivolge, che occorre innanzitutto delimitare e separare, in modo sempre in parte artificioso, da tutto ciò che lo circonda. Per lo studioso di testi tale nozione di una delimitazione iniziale corrisponde al concetto di "problematica" caro a Louis Althusser, cioè a una specifica e determinata unità entro un testo o un gruppo di testi, che si costituisce attraverso l'analisi (12). Tuttavia nel caso dell'orientalismo (diversamente dai testi marxiani, al cui esame lo studioso francese si è particolarmente dedicato) oltre al problema di individuare un punto, una «problematica», di partenza, vi è quello di decidere quali testi, autori e periodi siano da includere nella ricerca.

Ho ritenuto ingenuo tentare un'esposizione enciclopedica dell'orientalismo, in primo luogo perché adottando l'ipotesi guida dell'«immagine europea dell'Oriente» il materiale di cui avrei dovuto occuparmi sarebbe stato virtualmente illimitato; in secondo luogo perché il metodo espositivo è in sé inadatto ai miei interessi politici e descrittivi; infine, perché opere quali

"La Renaissance orientale" di Raymond Schwab, "Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts" di Johann Fück, e il più recente "The Matter of Araby in Medieval England" di Dorothee Metlitzki (13) già offrono resoconti enciclopedici su taluni aspetti dell'incontro dell'Europa con l'Oriente.

Rimaneva comunque il problema di ridurre l'enorme mole di dati sull'argomento a dimensioni accettabili, e di ordinare poi il materiale in base a un criterio non meramente cronologico. Come punto di partenza ho deciso di scegliere l'esperienza francese, inglese e americana in Oriente intesa in modo il più possibile unitario, mi sono chiesto quale background storico e culturale ha reso possibile quell'esperienza, e di che tipo di esperienza si è trattato. Per ragioni che esporrò tra breve ho ulteriormente limitato questo ambito di ricerca (comunque ancora estesissimo, a ben guardare) all'esperienza anglo-franco-americana del mondo arabo e islamico, che per quasi mille anni è stato da molti punti di vista il paradigma di tutto l'Oriente. Sono così rimaste escluse vaste zone dell'Oriente geografico e culturale - India, Giappone, Cina e altre regioni dell'Estremo Oriente -, non perché queste ultime non siano importanti (è anzi ovvio che lo sono), ma perché l'esperienza europea del Vicino Oriente e del mondo islamico può essere discussa separatamente da quella dell'Estremo Oriente. Tuttavia certi aspetti e certe fasi dell'esperienza europea in Oriente, in particolare in Egitto, Siria e Arabia, non possono essere discussi senza spingersi un poco più lontano verso est, sino a comprendere, per lo meno, l'India e la Persia; un esempio significativo è il nesso tra Egitto e India, per quanto riguarda l'Inghilterra dei secoli diciottesimo e diciannovesimo. Analogamente, il ruolo della Francia nella decifrazione dello Zend-Avesta, la preminenza di Parigi quale centro di studi sanscriti nella prima decade del secolo diciannovesimo, il fatto che l'interesse di Napoleone per l'Oriente fosse connesso col ruolo britannico in India, sono altrettanti esempi di come il volgersi verso la regione persiano-indiana abbia influenzato il rapporto della Francia col Vicino Oriente e col mondo arabo-islamico.

Francia e Inghilterra hanno dominato il Mediterraneo orientale all'incirca dalla fine del secolo diciassettesimo. Il mio esame di tale influenza e degli interessi coinvolti, non rende però giustizia: a) agli importanti contributi all'orientalismo di paesi quali la Germania, l'Italia, la Russia, la Spagna e il Portogallo; b) al fatto che uno degli incentivi più importanti allo studio dell'Oriente venne, nel secolo diciottesimo, dalla rivoluzione negli studi

biblici apportata da pionieri così interessanti e tra loro diversi come il vescovo Lowth, Eichhorn, Herder e Michaelis. In primo luogo, dovevo dedicarmi con attenzione al materiale anglo-francese e poi a quello statunitense, essendo indiscutibile non solo che Francia e Gran Bretagna furono nazioni pioniere nel campo degli studi sull'Oriente, ma anche che tale posizione fu da esse raggiunta grazie alle due più grandi reti di domini coloniali mai esistite prima del secolo ventesimo. L'atteggiamento dell'America nei confronti dell'Oriente dopo la seconda guerra mondiale imita - piuttosto consapevolmente, a parer mio - quello inaugurato dalle due precedenti potenze europee. Comunque, per quantità e qualità gli scritti francesi, inglesi e americani sull'Oriente prevalgono, a parer mio, sui pur importantissimi contributi della Germania, dell'Italia, della Russia e degli altri paesi; ritengo tuttavia che i passi più importanti sulla via della scoperta-creazione dell'Oriente siano stati compiuti inizialmente in Francia e in Gran Bretagna, e in seguito elaborati in Germania. Silvestre de Sacy, per esempio, non fu solo il primo orientalista in senso moderno, con i suoi studi sull'islam, la letteratura araba, la religione drusa e la Persia sassanide, fu anche il maestro di Champollion e di Franz Bopp, fondatore, quest'ultimo, della scuola tedesca di linguistica comparata. Analoghe priorità possono essere rivendicate da William Jones e Edward William Lane.

In secondo luogo - e qui le manchevolezze del mio studio sull'orientalismo trovano ampia compensazione - negli ultimi tempi importanti lavori hanno chiarito il rilievo degli studi biblici per la nascita di quello che ho chiamato «orientalismo moderno». Il migliore mi sembra il notevolissimo "«Kubla Khan» and the Fall of Jerusalem" (14) di E. S. Schaffer, un indispensabile studio sulle origini del Romanticismo e delle correnti di pensiero sottese a gran parte della produzione di Coleridge, Browning e George Eliot. In una certa misura il «Kubla Khan» di Schaffer elabora idee già abbozzate da Schwab, organizzando il materiale rilevante rinvenibile negli studi tedeschi sulla Bibbia, e utilizzandolo per una lettura sempre penetrante e originale dell'opera dei tre grandi scrittori britannici. Ciò che tuttavia sembra in parte sfuggire allo studioso è il taglio politico e ideologico che, in una certa misura, detti scrittori conferiscono ai loro scritti, e che trovo invece particolarmente interessante. Inoltre, a differenza di Schaffer, io tento di chiarire ulteriori sviluppi nell'orientalismo accademico e letterario, che richiamano l'attenzione sui legami tra l'orientalismo franco-britannico e la nascita di un imperialismo esplicitamente colonialista. In seguito,

spero di poter mostrare come gli eventi abbiano seguito un'analogia piega nel caso dell'orientalismo americano dopo la seconda guerra mondiale.

Nonostante tutto, temo vi possa essere nel mio studio un aspetto fuorviante, laddove, a parte un accenno occasionale, ometto di discutere gli sviluppi di questo ambito culturale in Germania, dopo il periodo iniziale dominato dalla figura di de Sacy. Ogni opera che si proponga di affrontare il tema dell'orientalismo accademico, e non tenga conto del contributo di studiosi come Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke - e l'elenco è tutt'altro che completo -, merita seri rimproveri, e sono il primo a rivolgermeli. In particolare mi spiace di non essermi soffermato sul grande prestigio scientifico conseguito dagli studiosi tedeschi verso la metà del secolo scorso; l'inconsapevolezza di questo fatto da parte degli studiosi d'oltre Manica valse loro la riprovazione di George Eliot. Ho in mente l'indimenticabile ritratto di Mister Casaubon in "Middlemarch". Una delle ragioni per cui Casaubon non riusciva a portare a termine la sua «chiave di tutte le mitologie» era, secondo il giovane cugino Will Ladislaw, la scarsa conoscenza degli studi tedeschi su tale argomento. Infatti Casaubon non solo aveva scelto un tema «mutevole quanto la chimica: nuove scoperte producono incessantemente nuovi punti di vista», ma si era imbarcato in un'impresa simile a una confutazione di Paracelso perché «vedete, non è un orientalista» (15).

George Eliot non aveva torto alludendo al fatto che verso il 1830, periodo nel quale è ambientato "Middlemarch", la scienza tedesca, anche nei settori umanistici, aveva conseguito in Europa un'enorme influenza. Tuttavia non ci fu mai, durante i primi due terzi del secolo diciannovesimo, una reale convergenza tra gli orientalisti tedeschi e un interesse "nazionale" per l'Oriente. Nella storia della Germania di quel periodo non vi è nulla di paragonabile alla presenza anglo-francese in India, nel Levante, nell'Africa settentrionale. Soprattutto, l'«Oriente» tedesco è un Oriente quasi esclusivamente teorico, confinato nell'ambito di studi eruditi e reminiscenze classiche, poesie liriche, novelle e a volte romanzi. Non ha mai la realtà e l'immediatezza che Egitto e Siria ebbero per Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli o Nerval. Non può essere privo di significato che due tra le più celebrate opere poetiche tedesche sull'Oriente, il "Westöstlicher Divan" di Goethe e "Über die Sprache und Weisheit der Indier" di Friedrich Schlegel, abbiano tratto ispirazione rispettivamente da un viaggio sul Reno e da letture compiute nelle biblioteche di Parigi. In effetti il contributo degli studiosi tedeschi

all'orientalismo consistette nell'elaborare e raffinare metodi di analisi da applicare a testi, documenti, linguaggi, miti e idee raccolti in Oriente da funzionari imperiali francesi e inglesi.

Semmai, ciò che l'orientalismo tedesco ha in comune con quello anglofrancese e poi americano è una sorta di "autorità" intellettuale nell'ambito della cultura occidentale. Questa autorità costituisce tra l'altro uno dei tratti di cui ogni studio sull'orientalismo è tenuto a occuparsi, e neppure io me ne sento esentato. Persino il termine "orientalismo" suggerisce un tipo di conoscenza serio e impegnativo; e quando lo riferisco agli studiosi americani contemporanei (ed è un'attribuzione anomala, dal momento che essi non se ne servono mai) è per sottolineare come gli esperti attuali di questioni mediorientali siano pur sempre gli eredi dell'orientalismo europeo del secolo diciannovesimo.

Non vi è nulla di misterioso o innaturale nell'autorità. In parte si forma da sé, in parte la si costruisce; è utile a certi fini, è persuasiva; stabilisce canoni estetici e valutativi; è virtualmente indistinguibile da talune nozioni, della cui verità si fa garante, e da tradizioni, percezioni e giudizi che plasma, trasmette e riproduce. Soprattutto, l'autorità può, e direi deve, essere studiata. Tutti gli aspetti dell'autorità che ho citato si riscontrano nell'orientalismo, e gran parte di questo libro sarà dedicata in effetti all'autorità storica dell'orientalismo, nonché alle singole «autorità» orientaliste.

I principali strumenti metodologici che userò in questa sede per studiare l'autorità sono ciò che si potrebbe chiamare la "collocazione strategica", consistente in un modo di descrivere la posizione di un autore entro un testo in base al materiale sull'Oriente di cui egli si sta occupando, e la "formazione strategica", cioè un modo di analizzare i rapporti tra testi diversi, e come gruppi di testi, tipi di testi, e persino generi di testi, acquistino massa, densità e capacità referenziale tra di loro e poi nella cultura in generale. Uso il termine «strategia» semplicemente per indicare il problema cui chiunque abbia scritto intorno all'Oriente si è trovato di fronte: come afferrarlo, come accostarcisi senza venir soggiogato o sopraffatto dal suo splendore, dalla sua portata e dalla vastità davvero non comune. Chiunque voglia parlare dell'Oriente deve prendere posizione di fronte a esso; in rapporto a un testo, ciò si riferisce alla scelta della persona narrativa, al tipo di struttura che l'autore costruisce, al tipo di immagini, temi e motivi da lui scelti, tutti fattori che insieme vengono a formare un ben preciso modo di rivolgersi al lettore, di «comprendere» l'Oriente e

infine di rappresentarlo o prenderne le difese. Niente di tutto ciò, si badi, avviene a un livello astratto: chiunque parli di Oriente (non escluso lo stesso Omero) accetta talune premesse, un certo numero di nozioni preesistenti, sulle quali si basa e alle quali si riferisce. Inoltre, ogni lavoro sull'Oriente "si lega" ad altri, a un certo pubblico, a certe istituzioni, all'Oriente stesso. L'insieme di relazioni tra opere, lettori e particolari aspetti dell'Oriente costituisce perciò una formazione analizzabile - per esempio, quella degli studi filologici, o delle antologie di fiabe orientali, o dei racconti di viaggi in Oriente - la cui presenza nel tempo, nel discorso, nelle varie istituzioni (scuole, biblioteche, enti culturali) le conferisce forza e autorità.

E' chiaro, mi auguro, che il mio interesse per l'autorità non implica un'analisi di ciò che giace seminascondito nei testi orientalisti ma, al contrario, un'analisi della superficie dei testi, della loro esteriorità rispetto a ciò che descrivono. Non credo che l'importanza di questa precisazione possa essere sopravvalutata. L'orientalismo è interamente basato sull'esteriorità, nel senso che il poeta o lo studioso che guardano all'Oriente si propongono di descriverlo all'Occidente, di farlo parlare, per così dire, e di renderne più comprensibili gli aspetti misteriosi. L'Oriente non esiste per loro, se non come causa di quanto dicono e spiegano. E ciò che dicono e spiegano, in quanto viene detto o scritto, già dimostra che essi sono «fuori» dall'Oriente, sia in senso esistenziale che morale. Il principale prodotto di questa esteriorità è, naturalmente, una rappresentazione: già all'epoca dei "Persiani" di Eschilo l'Oriente si trasforma da una specie di alterità assai distante e piuttosto minacciosa, in un insieme di figure relativamente più familiari (nel caso di Eschilo, le donne asiatiche in lutto). L'immediatezza drammatica della rappresentazione, nei "Persiani", oscura il fatto che gli spettatori stanno assistendo a una messa in scena assai artificiale di ciò che un non orientale ha elevato a simbolo e paradigma di tutto l'Oriente. La mia analisi dei testi orientalisti sottolinea quindi gli indizi, tutt'altro che difficili a cogliersi, dell'essere tali rappresentazioni "appunto rappresentazioni", qualcosa quindi di affatto diverso da una descrizione «naturalistica» dell'Oriente. Né tali indizi sono più rari nei testi di carattere «scientifico» (ricostruzioni storiche, analisi filologiche, trattati politici e così via) che in quelli di carattere «poetico» (cioè dichiaratamente creativo). Ciò cui occorre prestare attenzione sono lo stile, le figure retoriche, il contesto, gli artifici narrativi, le circostanze storiche e sociali, e "non" la correttezza della rappresentazione, la sua

fedeltà rispetto all'originale. L'esteriorità della rappresentazione poggia sempre su qualche versione della tautologia secondo la quale, se l'Oriente fosse in grado di fornire una rappresentazione di se stesso, l'avrebbe già fatto. Dal momento che non è in grado di farlo, il compito è svolto da una rappresentazione destinata all'Occidente e "faute de mieux" al povero Oriente. Come scrive Marx in "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte": «Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden [Non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati]».

Un altro buon motivo per insistere su detta esteriorità sta a mio avviso nella necessità di chiarire che nel discorso culturale e negli scambi intraculturali, a circolare non sono «verità» ma rappresentazioni. Non v'è certo bisogno di soffermarsi in questa sede sul fatto che il linguaggio stesso è un codice enormemente complesso, che per mezzo di specifiche tecniche esprime, indica, rappresenta, consente lo scambio di messaggi e informazioni, e così via. In nessun caso, per lo meno nel linguaggio scritto, il significante veicola alcunché di materiale: il suo ambito è quello della rappresentazione. Il valore, l'efficacia, la forza, l'apparente veridicità di un'affermazione scritta sull'Oriente dipendono in realtà assai poco dall'Oriente in sé e per sé. Si può dire anzi che una testimonianza scritta sia tanto più una viva presenza per il lettore, quanto più esclude, soppianta e rende superflua qualunque "entità reale" che possa rispondere al nome di «Oriente». Nello stesso modo l'orientalismo nel suo insieme soppianta e rende superfluo l'Oriente: il valore dell'orientalismo, il suo senso, dipendono dall'Occidente ben più che dall'Oriente, e tale senso emerge attraverso varie tecniche di rappresentazione occidentali che rendono visibile e comprensibile l'Oriente entro il discorso che lo riguarda. A loro volta, queste rappresentazioni dipendono da istituzioni, tradizioni, convenzioni, codici largamente condivisi, ben più che da un Oriente lontano e spesso indefinito.

Ciò che differenzia le rappresentazioni dell'Oriente antecedenti l'ultimo terzo del secolo diciottesimo da quelle successive (appartenenti a ciò che chiamo «orientalismo moderno») è la loro scarsità, per numero e varietà, rispetto a queste ultime. E' vero che dopo William Jones e Anquetil-Duperron, e dopo le spedizioni di Napoleone in Egitto, l'Europa imparò a conoscere l'Oriente in modo più scientifico, e a insediarsi in esso con autorità e disciplina maggiori che in passato. Ma l'interesse dell'Europa era volto soprattutto alle più ampie e raffinate possibilità di apertura verso tutto ciò che l'Oriente poteva offrire. Quando, verso la fine del secolo

diciottesimo, l'Oriente rivelò definitivamente l'età dei suoi linguaggi - togliendo il primato di vetustà al divino idioma ebraico - fu un gruppo di studiosi europei a fare la scoperta, destinata a tramutarsi di lì a poco nella nuova scienza della filologia indoeuropea. Erano nati un nuovo, potente metodo di indagine per l'esplorazione dell'Oriente linguistico, e nel contempo, come mostrato da Foucault in "Les Mots et les choses", una folta rete di interessi scientifici a esso apparentati. Similmente William Beckford, Byron, Goethe e Hugo ristrutturarono l'Oriente e resero visibili i suoi colori, le sue luci e le sue genti per mezzo di immagini, ritmi e motivi da essi creati. Al massimo, l'Oriente «reale» fu lo spunto per la visione del poeta; quasi mai ne guidò lo sviluppo.

L'orientalismo corrispondeva più alla cultura in cui si era sviluppato che al proprio supposto oggetto di indagine, anch'esso creazione occidentale. Così, la storia dell'orientalismo possiede sia una notevole coerenza interna, sia una serie di legami articolati con gli ambiti limitrofi del sapere occidentale, creando una forte impressione di oggettività. Di conseguenza la mia analisi è focalizzata soprattutto sulle caratteristiche e sull'intima organizzazione di questo settore della cultura, sui suoi pionieri e sulle sue «autorità» scientifiche e accademiche, sui suoi testi canonici, sulla sua dossologia, sulle sue figure carismatiche e sui relativi seguaci. Tenterò anche di mostrare come l'orientalismo abbia spesso preso in prestito, subendone l'influenza, idee e dottrine «forti» della cultura e della società a esso contemporanee. Vi furono (e vi sono) in tal modo un Oriente filologico, un Oriente psicoanalitico, un Oriente spengleriano, un Oriente darwiniano, un Oriente razzista e così via. Qualcosa come un Oriente oggettivo, in sé e per sé, non è mai esistito, così come non è mai esistito un orientalismo puramente scientifico e poetico, del tutto innocente e disinteressato. Tale ferma convinzione mi differenzia, io credo, da quanti studiano la «storia delle idee». La risonanza e l'efficacia pratica del discorso orientalista sono infatti dovute a fattori che nella storia delle idee rischiano costantemente di non trovare posto. Eppure, senza quella risonanza e quelle conseguenze, l'orientalismo non sarebbe ciò che è, ma una tendenza culturale come tante altre. Anche per questo prenderò in esame non solo testi teorici ed eruditi, ma anche opere letterarie, trattati politici, testi giornalistici, diari di viaggio, studi filologici e religiosi. In altre parole, la mia ibrida prospettiva vuole essere storica e «antropologica», in base all'idea che testi dei generi più diversi possano

essere eloquenti e informativi benché in modi (naturalmente) diversi da genere a genere, e da un periodo storico all'altro.

Tuttavia, diversamente da Michel Foucault - al cui lavoro devo moltissimo - credo nell'esistenza di un'impronta individuale che ogni autore dà ai propri testi, entro un corpus di scritti orientalisti che sarebbe altrimenti anonimo e informe: perché l'orientalismo è, tra l'altro, un sistema di citazioni di autori da parte di altri autori, e a ciò si deve, in misura significativa la sua unità. Il "Manners and Customs of the Modern Egyptians" di Edward William Lane, per esempio, viene letto e citato da uomini tanto diversi come Nerval, Flaubert e Richard Burton. L'opera di Lane fu un caposaldo per chiunque volle riflettere o scrivere non solo sull'Egitto, ma su tutto l'Oriente. Nerval cita parola per parola passi del "Modern Egyptians" affinché l'autorità di Lane lo sostenga nella descrizione di scene di villaggio in Siria, anziché in Egitto. Il prestigio di Lane e la possibilità di citarlo, a proposito e anche a sproposito, furono il risultato della diffusione che l'orientalismo, come complesso di istituzioni e interessi, garantì alla sua opera principale. D'altra parte è impossibile comprendere la ragione del successo di Lane prescindendo dalle peculiari caratteristiche del testo che "egli" ha scritto. Ciò vale anche per Renan, Lamartine, de Sacy, Schlegel e tanti altri celebri autori. Foucault ritiene che in generale il singolo testo e il singolo autore contino poco; empiricamente, e limitatamente al caso dell'orientalismo ho dovuto convincermi del contrario. Di conseguenza la mia analisi si serve di una lettura dei testi strettamente aderente al fine di mettere in luce la dialettica tra scritti e scrittori singoli, e l'opera collettiva cui questi contribuiscono.

Pur comprendendo un'ampia selezione di autori, questo libro è lungi dal rappresentare una descrizione storica completa dell'orientalismo. Di questo limite sono del tutto consapevole. La trama di un discorso complesso quanto quello orientalista ha resistito e operato così a lungo in Occidente grazie alla sua ricchezza: non ho fatto altro che descrivere parti di quella trama in certi periodi storici, e suggerire l'esistenza di un insieme più vasto, dettagliato, interessante, costellato di figure, testi ed eventi affascinanti. Mi consolo pensando che il presente lavoro non sarà l'unico del suo genere, e che altri critici e studiosi potranno colmare le sue lacune. Uno studio generale del rapporto tra imperialismo e cultura attende ancora di essere intrapreso; altri specialisti potranno approfondire l'orientalismo tedesco, italiano, olandese o svizzero, altri ancora le connessioni tra orientalismo e pedagogia, tra ricerche e scoperte nel campo delle scienze

umane da un lato, e creazioni poetiche e letterarie dall'altro, tra teoria dell'amministrazione statale ed epistemologia. Il contributo più interessante sarebbe forse un esame delle possibili alternative all'impostazione orientalista, che consentano di studiare altri popoli e culture da una prospettiva più liberale, non repressiva e non manipolativa. Ma occorrerebbe allora ripensare l'intero tema dei rapporti tra conoscenza e potere. Tutti questi argomenti purtroppo hanno potuto essere affrontati nel mio libro solo in modo incompleto.

Se dopo un'autocritica mi è concesso un autoelogio, dirò che nello scrivere questo studio ho tenuto presente più di un tipo di possibili lettori. Per gli studiosi di letteratura e critica letteraria, l'orientalismo costituisce un affascinante esempio di interazione tra società, storia e testi scritti; per di più, il ruolo culturale che l'Est ha svolto per l'Occidente fa sì che l'orientalismo abbia stretti legami con l'ideologia, la politica e la logica del potere, temi rilevanti, questi ultimi, per l'intera comunità letteraria. Per gli studiosi dell'Oriente contemporaneo, dai docenti universitari a quanti ricoprono cariche pubbliche, ho rivolto l'attenzione a due obiettivi: metterli di fronte alla loro genealogia intellettuale in un modo diverso da quelli adottati in passato; e criticare - nella speranza di suscitare un dibattito - gli assunti quasi indiscussi sui quali si basa gran parte del loro lavoro. Inoltre, per qualunque lettore, questo studio tocca temi che sempre attraggono l'attenzione, connessi non solo con il modo in cui l'Occidente concepisce e tratta l'Altro, ma anche col ruolo singolarmente importante della cultura occidentale per quello che Vico chiama «mondo delle nazioni». Infine, per i lettori del cosiddetto «Terzo mondo», mi sono proposto di contribuire alla comprensione non tanto della politica occidentale nei confronti dei paesi non occidentali, quanto della "forza" del discorso culturale dell'Occidente, una forza troppo spesso sottovalutata considerandola puramente decorativa o «sovrastrutturale». Spero di essere riuscito a dare un'idea della formidabile complessità del predominio culturale e, specie per i popoli un tempo colonizzati, dei pericoli connessi con la tentazione di continuare a servirsi del suo apparato, o di applicarlo ad altri popoli.

I tre lunghi capitoli e i dodici paragrafi in cui il libro è diviso hanno lo scopo di facilitare il più possibile l'esposizione. Il primo capitolo, "Il campo dell'orientalismo", traccia i confini dell'argomento, valutandone le dimensioni sia in termini di durata e di esperienze storiche, sia in termini di implicazioni politiche e filosofiche. Il secondo, "Strutture e ristrutturazioni dell'orientalismo", si propone di ricostruire lo sviluppo del

moderno orientalismo per mezzo di un'ampia descrizione cronologica, e anche attraverso l'esame di un insieme di procedimenti comuni al lavoro di importanti poeti, artisti e studiosi. Il terzo capitolo, "L'orientalismo oggi", inizia là dove il precedente si era concluso, intorno al 1870. Fu l'epoca della grande espansione coloniale in Oriente culminata nella seconda guerra mondiale. L'ultimo paragrafo del terzo capitolo si occupa della transizione dall'egemonia franco-britannica a quella americana; in esso, a guisa di conclusione delinea la presente realtà intellettuale e sociale dell'orientalismo negli Stati Uniti.

3. "La dimensione personale".

Nei "Quaderni del carcere" Gramsci afferma: «L'inizio dell'elaborazione critica è la coscienza di quello che è realmente, cioè un 'conosci te stesso' come prodotto del processo storico finora svoltosi che ha lasciato in te stesso un'infinità di tracce accolte senza beneficio d'inventario». Inespugnabilmente, l'unica traduzione in inglese dell'opera si ferma qui, laddove il testo italiano di Gramsci conclude aggiungendo: «Occorre fare inizialmente un tale inventario» (16).

Gran parte del mio coinvolgimento personale in questo libro deriva dalla consapevolezza di essere un «orientale», in quanto nato e cresciuto in due colonie britanniche del Vicino Oriente. I miei studi, dapprima in queste colonie (Palestina ed Egitto), poi negli Stati Uniti, sono stati occidentali in tutto e per tutto, eppure tale precoce e radicata consapevolezza è persistita. Da molti punti di vista, questa ricerca sull'orientalismo rappresenta uno sforzo per redigere l'inventario delle tracce depositate in me orientale, dalla cultura il cui predominio è stato un elemento così importante nella vita di tanti orientali. Per questo l'Oriente islamico non poteva non essere al centro della mia attenzione. Se ciò che ho realizzato sia un buon esempio dell'«inventario» che Gramsci ci suggerisce di compilare, non sta a me dirlo, benché consideri importante aver avuto la consapevolezza di essermi proposto tale obiettivo. Lungo il cammino, con la severità e la lucidità di cui sono stato capace, ho tentato di serbare una coscienza critica, e di impiegare nel modo migliore quegli strumenti di indagine storica, umanistica e culturale di cui l'educazione mi ha reso un privilegiato possessore. Mai tuttavia ho perso il contatto con la realtà

culturale e il coinvolgimento personale derivanti dal mio essere un «orientale», nel senso che si è detto.

Le circostanze storiche che mi hanno permesso di intraprendere il presente studio sono abbastanza complesse, e qui non posso darne che un riassunto assai breve. Chiunque abbia abitato in un paese occidentale, e specialmente negli Stati Uniti, a partire dagli anni cinquanta, è stato testimone di un periodo di grande turbolenza nelle relazioni tra Est e Ovest. A nessuno può essere sfuggito come «Est» abbia significato pericolo e minaccia in quel periodo, anche quando il termine è servito a designare le regioni dell'Oriente tradizionale oltre che l'Unione Sovietica. Nelle università, una rete di programmi e istituti di ricerca in continuo sviluppo ha reso lo studio dell'Oriente quasi una branca della politica estera statunitense. Della vita pubblica americana fa parte un forte interesse per l'Oriente, dovuto alla sua importanza strategica ed economica almeno quanto alla tradizionale curiosità per i suoi aspetti esotici. Se il mondo intero è divenuto ben più accessibile per l'occidentale che vive nell'era dell'elettronica, ciò è vero anche per l'Oriente, al punto che più che un mito, quest'ultimo è ormai un crocevia di interessi dell'Occidente, e degli Stati Uniti in particolare.

Un aspetto del mondo elettronico, postmoderno, è il rafforzamento degli stereotipi a proposito dell'Oriente. Televisione, film, e le risorse dei mezzi di comunicazione di massa in genere costringono l'informazione entro schemi sempre più standardizzati. Per ciò che riguarda l'Oriente, la standardizzazione culturale ha aumentato l'efficacia della demonologia accademica e artistica ottocentesca dell'«Oriente misterioso». E in nessun caso ciò è più vero che nella percezione del Vicino Oriente. Tre fattori hanno contribuito a rendere iperpoliticizzata, a volte sino a sfiorare il fanatismo, la percezione del mondo arabo e islamico: in primo luogo, l'esistenza di antichi pregiudizi antiarabi e antislamici in Occidente, le cui tracce si trovano senza fatica nella stessa storia dell'orientalismo; in secondo luogo, l'urto storico tra nazionalismo arabo e sionismo, con i suoi profondi effetti sulla influente minoranza ebraica degli Stati Uniti, e sulla popolazione americana in genere; in terzo luogo, la quasi totale assenza di una solida prospettiva culturale che potesse consentire una certa comprensione del mondo arabo-islamico, e una discussione più obiettiva dei suoi problemi. Inoltre, non è difficile capire come, venendo il Medio Oriente così spesso coinvolto nella competizione tra le superpotenze, nel problema degli approvvigionamenti petroliferi, nella dicotomia

semplificata di un Israele democratico e amante della libertà contrapposto a popoli arabi cattivi, totalitari e dediti al terrorismo, le speranze di un dibattito realistico intorno a tale area geografica siano purtroppo assai remote.

L'esperienza personale di tali problemi è del resto una delle ragioni che mi hanno spinto a scrivere questo libro. L'esistenza di un arabo-palestinese in Occidente, e in America in modo particolare, è tutt'altro che facile. Vi è un quasi unanime consenso sul principio che politicamente egli non esista, o esista solo come un «problema» o, nel migliore dei casi, come un «orientale». L'influenza del razzismo, degli stereotipi culturali, di un'ideologia imperialista o disumanizzante nei confronti di arabi e musulmani è assai forte, e con essa ogni palestinese deve fare i conti, come con un avverso destino. Egli non potrà poi non sentirsi ulteriormente depresso, appena constaterà che nessuno studioso che si occupi del Vicino Oriente - nessun orientalista, cioè - si è mai culturalmente o politicamente identificato con gli arabi; un certo grado di comprensione o simpatia è talvolta possibile, ma senza mai raggiungere un grado di identificazione pari a quello dell'America "liberal" con il sionismo; e vi è sempre l'interferenza di associazioni mentali con idee abbastanza negative, come il conflitto di interessi economici a proposito del petrolio, o l'estremismo religioso di alcuni paesi o di certi strati della popolazione.

L'intreccio di potere e conoscenza che ha creato «l'orientale», annullandolo, in un certo senso, come essere umano, non è quindi per me una questione di interesse esclusivamente accademico. Resta comunque una questione "intellettuale" di un'importanza piuttosto evidente. Ciò che mi auguro, è di avere messo i miei interessi umanistici e politici al servizio dell'analisi e della descrizione di un fenomeno assai concreto: la nascita, lo sviluppo e il consolidamento dell'orientalismo. Troppo spesso la letteratura e la cultura in genere sono ritenute politicamente e storicamente innocenti; non ho mai condiviso tale opinione, e il presente studio sull'orientalismo mi ha ancor più convinto (e spero che saprà convincere i miei colleghi) della necessità che letteratura, cultura e società siano studiate insieme. Inoltre, in obbedienza a una logica, a ben guardare, inesorabile, mi sono reso conto di avere scritto la storia di uno strano, poco noto affluente dell'antisemitismo occidentale. Che il razzismo antisemita e l'orientalismo - discusso in questa sede limitatamente alla sua branca arabo-islamica - si assomiglino molto, è una verità storica, culturale e politica la cui ironia non può sfuggire a un arabo-palestinese. Ma ciò cui soprattutto spero di

avere contribuito, è una migliore comprensione di come il dominio culturale ha potuto costituirsi e operare. Se questo servirà da stimolo per un modo nuovo di atteggiarsi rispetto all'Oriente, e ci avvicinerà al superamento della stessa dicotomia «Oriente»/«Occidente», potremo, come dice Raymond Williams, «disimparare [...] l'inerte atteggiamento di dominio» (17).

1. IL CAMPO DELL'ORIENTALISMO

"Il genio irrequieto e ambizioso degli europei [...] impazienti di usare i nuovi strumenti del loro potere..."

J.-B.-J. FOURIER, "Préface historique" alla "Description de l'Egypte".

1. Conoscere l'Oriente

Il 13 giugno 1910 Arthur James Balfour parlò alla Camera dei Comuni sui «problemi che ci troviamo a fronteggiare in Egitto». Tali problemi disse, «sono affatto diversi» da quelli che «affliggono l'isola di Wight o il West Riding dello Yorkshire». Egli si esprime con l'autorità di chi è da tempo membro del Parlamento, ex segretario privato di Lord Salisbury, ex primo segretario per l'Irlanda, ex segretario per la Scozia, ex primo ministro, veterano di numerose crisi di oltremare, e di altrettante conquiste e trasformazioni sociali e politiche. Durante il proprio coinvolgimento nelle questioni dell'impero, Balfour servì una sovrana che nel 1876 fu proclamata imperatrice dell'India; occupò posizioni di rilievo, particolarmente adatte a seguire il corso degli eventi, durante il conflitto afgano e gli scontri con gli zulù, durante l'occupazione inglese dell'Egitto nel 1882, subito dopo la morte del generale Gordon in Sudan, durante l'incidente di Fashoda, la battaglia di Omdurman, la guerra contro i boeri, la guerra russo-giapponese. In più, le origini altolocate, l'ampiezza delle cognizioni e la viva intelligenza - che gli permisero di scrivere su argomenti così disparati come Bergson e Händel, la religione e il gioco del golf -, gli studi a Eton e presso il Trinity College di Cambridge, l'abilità nella conduzione degli affari di stato, diedero un peso ancor più grande al discorso pronunciato quel 13 giugno. Il discorso di Balfour, e soprattutto lo stile didascalico e moralistico che decise di adottare, avevano una ben precisa motivazione. Il fatto era che membri del Parlamento mettevano in discussione la necessità dell'«Inghilterra in Egitto», per citare l'entusiastico libro del 1892 di Alfred Milner. L'occupazione del paese delle piramidi, inizialmente assai conveniente, stava diventando fonte di gravi problemi, man mano che un'ondata irredentista montava, e la presenza britannica

diventava sempre meno difendibile anche sul piano militare. Da qui l'intervento di Balfour, per informare e rassicurare.

Raccogliendo la sfida di J. M. Robertson, parlamentare del Tyneside, Balfour ripropose la sua stessa domanda: «Con che diritto assumete quest'aria di superiorità nei confronti dei popoli che avete deciso di chiamare orientali?». La scelta del termine «orientale» era canonica; se n'erano serviti Chaucer e Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope e Byron. Indicava l'Asia o l'Est in generale in senso sia geografico che morale e culturale. Si poteva quindi parlare di una personalità orientale, un'atmosfera orientale, una fiaba orientale, un dispotismo orientale o un modo di produzione orientale, certi di venire compresi da chiunque. Marx aveva usato quel termine, e ora lo usava Lord Balfour; la sua scelta era ovvia, e non suscitò reazioni particolari.

«Non assumo alcun'aria di superiorità. Ma chiedo [a Robertson e a chiunque altro] abbia anche la più superficiale conoscenza della storia, se vuole guardare in faccia i fatti con i quali ogni statista britannico deve fare i conti quando viene posto in una posizione di supremazia nei confronti di grandi razze come gli abitanti dell'Egitto, e di molti altri paesi orientali. Conosciamo la civiltà egizia meglio di ogni altra. Ne conosciamo la storia da più tempo e in modo più approfondito.

La sua antichità supera di gran lunga quella della nostra razza, che si perde nelle nebbie della preistoria in un periodo in cui la civiltà egizia aveva già superato il proprio apogeo. Si osservino dunque i paesi orientali, anziché parlare di superiorità o inferiorità».

Due grandi temi guidano le affermazioni di Balfour nel passo citato e in quelli che seguiranno: conoscenza e potere, i temi di Bacone. Nel giustificare l'occupazione britannica dell'Egitto, egli collega mentalmente la supremazia con la «nostra» conoscenza dell'Egitto, e non in primo luogo con il potere economico e militare. Conoscenza è per Balfour abbracciare intellettualmente una civiltà dalle origini, attraverso l'apogeo, sino al declino; e naturalmente, "poterlo fare". Conoscenza significa sollevarsi al di sopra dell'immediato, uscire dal proprio angusto sé, per accogliere ciò che è lontano e differente. L'oggetto di una siffatta conoscenza deve essere intrinsecamente coglibile; può essere sì un «fatto» che muta e si sviluppa, come appunto fanno le civiltà, ma deve anche essere fondamentalmente, persino ontologicamente, immutabile. Possedere la conoscenza di un ente

di questo tipo equivale a possedere l'ente stesso, a dominarlo, ad avere su di esso piena autorità. E avere autorità significa negargli l'autonomia - autonomia politica, se si tratta di un paese orientale - perché «noi» lo conosciamo ed esso può esistere, per un certo verso, solo "in quanto" conforme a tale conoscenza. Il sapere britannico intorno all'Egitto è l'Egitto, per Balfour, e il potere della conoscenza è tale da far sembrare futili le dispute sulla superiorità o inferiorità di questo o quel paese. Non che Balfour si sogni di negare la superiorità britannica e l'inferiorità egiziana; semplicemente le dà per scontate, e accantona un punto di vista che ritiene banale per approfondire il più interessante tema del sapere.

«In primo luogo, si dovranno guardare i fatti rilevanti per il nostro problema. Le nazioni occidentali, sin dalla loro comparsa sul palcoscenico della storia, danno segni di un'incipiente tendenza all'autogoverno [...] compiendo progressi spontanei [...]. Potete cercare quanto volete nella storia dei popoli orientali, di quello insomma che si è soliti chiamare l'Est, ma non troverete alcuna traccia di autogoverno. Le fasi storiche che quei popoli hanno attraversato - spesso caratterizzate da grande potenza e splendore - sono trascorse invariabilmente nel segno del dispotismo, di forme di governo autoritarie. I contributi di quei popoli alla civiltà - contributi grandissimi - sono sempre stati elaborati nell'ambito di forme di governo assolutistiche. Conquistatori hanno cacciato altri conquistatori, dominazioni seguivano altre dominazioni; ma mai, in tanti rivolgimenti del destino, si è vista una di quelle nazioni istituire spontaneamente ciò che in Occidente chiamiamo autogoverno. Questo è un fatto; non è una questione di superiorità o inferiorità. Ritengo che un autentico saggio orientale farebbe osservare come l'amministrazione della cosa pubblica, di cui in Egitto e altrove abbiamo voluto farci carico, sia un'attività indegna di un filosofo, come si tratti di un lavoro sporco, inferiore, ancorché indispensabile sul piano materiale».

Poiché i fatti sono fatti, Balfour passa senz'altro alla parte successiva della sua argomentazione.

«E' una buona cosa per queste grandi nazioni - riconosco la loro grandezza - che tale forma assolutistica di governo sia da noi amministrata? Ebbene, io ritengo di sì.

Ritengo che l'esperienza dimostri come in tale situazione esse abbiano conosciuto un governo della cosa pubblica di gran lunga migliore di quello sperimentato in ogni altra epoca precedente, e che ciò costituisca indubbiamente un beneficio non solo per queste nazioni, ma anche per l'intera civiltà occidentale [...]. Non siamo in Egitto solo per il bene degli egiziani, benché senz'altro vi siamo anche per questo; siamo in Egitto per il bene di tutta l'Europa».

Balfour non tenta nemmeno di dimostrare che gli egiziani, o qualunque altra «razza» cui amministratori inglesi erano «preposti», apprezzassero, o comunque si rendessero conto dei vantaggi procurati loro dall'occupazione britannica. Tanto meno gli viene in mente di dare, in proposito, la parola agli egiziani stessi, pensando probabilmente che di ciò avrebbe approfittato «l'agitatore desideroso solo di creare disordini», anziché il buon indigeno che riconosce i pregi della propria subalternità. Così, dopo aver fornito una cornice etica, lo statista passa ai problemi pratici. «Se dunque è nostro dovere governare, vi siano o non vi siano un senso di gratitudine, un preciso e sincero ricordo di tutti i problemi dai quali abbiamo liberato la popolazione [problemi tra i quali, evidentemente, il rimandare "sine die" l'indipendenza dell'Egitto non andava contato], una chiara percezione dei vantaggi che procuriamo loro; se questo è il nostro dovere, in che modo dobbiamo compierlo?» La Gran Bretagna esporta «in quei paesi ciò che ha di meglio». I suoi amministratori, con totale abnegazione, compiono il loro dovere «tra decine di migliaia di persone appartenenti a una diversa confessione religiosa, a una razza diversa, con abitudini culturali e condizioni di vita diverse». Ciò che rende possibile la loro azione di governo è la consapevolezza di godere, in patria, della fiducia e dell'approvazione dei superiori. Ma «appena le popolazioni indigene hanno la sensazione che gli uomini con cui sono in rapporto non possano contare più sulle risorse, l'autorità, la simpatia, il pieno e incondizionato appoggio del paese che li ha inviati laggiù, appena ciò accade, quelle popolazioni perdono il senso della disciplina che è la vera base della loro civiltà, così come i nostri funzionari perdono il senso del loro potere e della loro autorità, unica base di tutto ciò che possono fare di buono per i popoli tra i quali sono stati mandati».

La logica di Balfour è qui interessante, soprattutto per l'adamantina coerenza con cui egli sviluppa, in questo discorso, le proprie premesse.

L'Inghilterra conosce l'Egitto; l'Egitto è ciò che l'Inghilterra di esso conosce; l'Inghilterra sa che l'Egitto è essenzialmente incapace di autogoverno; perciò occupandolo non gli fa violenza, ma ne rispetta e protegge l'essenza; per gli egiziani l'Egitto è ciò che l'Inghilterra governa, dopo averlo occupato; l'occupazione straniera perciò diventa «la vera base» della civiltà egiziana contemporanea; l'Egitto si giova, ha addirittura un assoluto bisogno, dell'occupazione britannica. Ma se la fragile, ineffabile armonia tra governanti e governati è compromessa dai dubbi del Parlamento, allora «l'autorità di quella che [...] è la razza dominante - e che a mio avviso dovrebbe, per il bene di tutti, rimaner tale - è intaccata nelle fondamenta». E non è solo il prestigio britannico a soffrirne. «E' vano per un pugno di funzionari inglesi - per quanto dotati, per quanto ricchi di ogni qualità del carattere e dell'intelletto che si possa immaginare -, è impossibile per questi funzionari portare a termine l'importante compito che in Egitto è stato loro affidato non solo da noi, ma da tutto il mondo civile» (1).

Dal punto di vista dell'arte retorica, il discorso di Balfour è interessante per il modo in cui egli interpreta la parte di una molteplicità di personaggi. Vi sono innanzitutto «gli inglesi», per i quali il pronome «noi» è utilizzato con l'enfasi e l'autorevolezza concesse a un uomo dotato, celebre e potente, che sente di esprimere il meglio del proprio paese in una certa fase storica. Balfour parla anche a nome del mondo civile, dell'Occidente e del gruppo relativamente poco numeroso dei funzionari coloniali inglesi in Egitto. Se, come già si è osservato, non parla direttamente a nome degli orientali, è perché questi, dopotutto, parlano un'altra lingua. Tuttavia presume di sapere come la pensino, poiché conosce la loro storia, cui darebbero non meno importanza di lui, e le loro aspettative. E se parlassero - Balfour sembra immaginare - le loro risposte non potrebbero che confermare quanto è già emerso dal suo discorso: che si tratta di una razza subalterna, cui giova essere governata da una razza che la conosce e che sa ciò che per essa è bene meglio ancora di quanto lo sappia essa stessa. L'epoca d'oro dell'Egitto è tramontata da tempo; se esso ha ancora un posto nel mondo moderno, è soltanto perché imperi più giovani e vigorosi l'hanno sottratto alla miseria del suo declino, conducendolo allo status di una colonia produttiva.

L'Egitto era un esempio che si prestava in modo eccellente a tali considerazioni, e Balfour era perfettamente consapevole di avere ogni diritto, come membro del Parlamento inglese, di parlare dell'Egitto

contemporaneo a nome dell'Inghilterra, dell'Occidente e della civiltà occidentale. L'Egitto, infatti, non era una semplice colonia: era la giustificazione dell'imperialismo occidentale; prima dell'occupazione britannica, costituiva un esempio da manuale di arretratezza orientale; in un tempo relativamente breve, divenne la concreta celebrazione del sapere e della potenza dell'Inghilterra. Tra il 1882, anno in cui quest'ultima occupò il paese mettendo fine alla ribellione nazionalista del colonnello Arabi, e il 1907, rappresentante dell'Inghilterra in Egitto e suprema autorità locale fu Evelyn Baring (noto anche come «Over-baring»), Lord Cromer. Il 30 luglio 1907 proprio Balfour, ai Comuni, aveva caldeggiato la proposta di concedere a Cromer una liquidazione di cinquantamila sterline, come ricompensa di quanto egli aveva realizzato in Egitto. A parere di Balfour, Cromer aveva quasi "creato" l'Egitto:

«In tutto ciò in cui si è impegnato, egli ha avuto successo [...]. L'impegno di Cromer durante l'ultimo quarto di secolo ha riscattato l'Egitto dal livello più basso di degradazione sociale ed economica, cosicché ora esso si trova, tra le nazioni orientali, in una condizione senza eguali quanto a prosperità economica e morale» (2).

In base a quale metro tale prosperità fosse misurata, Balfour non precisa. Le esportazioni britanniche in Egitto eguagliavano da sole quelle nel resto dell'Africa; ciò suggerisce senz'altro un certo grado di benessere materiale nella colonia, e guadagni anche maggiori per l'Inghilterra. Il prezzo era comunque la completa tutela occidentale su un paese orientale, dal piccolo esercito di studiosi, missionari, affaristi, militari e insegnanti, che prepararono e poi resero effettiva l'occupazione, fino agli alti funzionari come Cromer e Balfour, cui spettava l'ultima parola su come favorire, dirigere e non di rado imporre con la forza il risollevarsi dell'Egitto dalla trascuratezza «orientale» alla sua attuale solitaria preminenza.

Il successo britannico in Egitto, nella misura in cui vi fu, poteva essere considerato eccezionale, ma in nessun modo inesplicabile o casuale. La colonia era stata amministrata in base a concezioni generali espresse sia da Balfour, nelle considerazioni intorno alle civiltà orientali, sia da Cromer, nella gestione dei più vari problemi di vita quotidiana. E l'aspetto più importante di tali concezioni era semplicemente che, almeno durante il primo decennio del nostro secolo, avevano funzionato, e anche piuttosto bene. La concezione di fondo, nella sua forma più semplice, era chiara,

precisa, facile da afferrare: ci sono gli occidentali, e ci sono gli orientali. I primi dominano; i secondi devono essere dominati, il che vuol dire di solito vedere occupato il proprio paese, rigidamente controllati gli affari interni, la propria vita e le proprie ricchezze messe a disposizione di una o di un'altra potenza occidentale. Che Balfour e Cromer, come vedremo tra poco, attribuissero motivi umanitari a una politica culturale e razziale così dura non indica affatto mendacità e malafede, indica piuttosto quanto l'applicazione alla realtà avesse semplificato e reso efficace una teoria generale.

Diversamente da Balfour, le cui tesi aspiravano a un'oggettiva universalità, Cromer parlava degli orientali in modo concreto, come di coloro che egli aveva conosciuto e governato dapprima in India, poi in Egitto durante i venticinque anni in cui si impose come il proconsole generale per eccellenza nell'ambito dell'impero britannico. Gli «orientali» di Balfour sono le «razze sottoposte» di Cromer, da lui scelte come argomento di un lungo articolo pubblicato nel gennaio 1908 dalla «Edinburgh Review». Ancora una volta, la conoscenza delle razze sottoposte o orientali è ciò che rende il loro governo agevole e fruttuoso; la conoscenza crea il potere, più potere richiede maggiori conoscenze, e così via in una dialettica sempre più redditizia di informazione e controllo. La tesi di Cromer era che l'impero britannico non si sarebbe dissolto, purché avesse saputo tenere sotto controllo tendenze come il militarismo e l'avidità dei commercianti in patria, nonché il sorgere di «libere istituzioni» nelle colonie (in antitesi a un governo britannico «in accordo con il codice della morale cristiana»). Infatti se, come sosteneva Cromer, la logica è qualcosa «la cui esistenza l'orientale è incline a ignorare completamente», il miglior metodo per governare su di lui non è imporgli modi di vita ultrascientifici o costringerlo con la forza ad accettare la logica, ma comprendere i suoi limiti e «sforzarsi di trovare, venendo incontro alle aspirazioni della razza sottoposta, le basi di un legame più fruttuoso e anche, è lecito sperare, più robusto, tra governanti e governati». Al di là della pacificazione della razza sottoposta, si intravede il potere dell'impero, più efficace per la sua raffinata benevolenza e moderazione che per i soldati, gli impopolari esattori d'imposte e l'uso eccessivo della forza. In una parola, l'impero doveva essere saggio, temperare la cupidigia con la consapevolezza delle altrui aspirazioni, l'impazienza con una flessibile disciplina.

«Per essere più espliciti, ciò che si intende dicendo che lo spirito commerciale dovrebbe essere tenuto sotto controllo, è quanto segue: che trattando con egiziani, indiani, shilluk o zulù, la prima domanda da porsi è cosa questi popoli, che in senso nazionale sono tutti "in statu pupillari", ritengano essere i propri interessi, anche se questo punto richiederebbe ulteriori considerazioni. Ma è pure essenziale che su ogni specifica questione si decida soprattutto in base a quanto, alla luce dell'esperienza e delle conoscenze occidentali temperate da considerazioni locali, possiamo onestamente giudicare utile alla razza sottoposta, senza tener conto di reali o supposti vantaggi per l'Inghilterra come nazione o, cosa invero assai più frequente, degli interessi di una o più influenti classi di gentiluomini inglesi. Se la nazione britannica nel suo insieme saprà tenere sempre presente questo principio, e insistere senza cedimenti nella sua applicazione, anche se non potremo mai suscitare un vero patriottismo - come quello fondato sull'affinità razziale o sulla comunanza della lingua - riusciremo almeno a mantenere una specie di alleanza cosmopolita, nutrita dal rispetto per il nostro superiore talento e per la condotta disinteressata, e dalla gratitudine per i vantaggi presenti e per quelli a venire. Sarà allora lecito sperare che gli egiziani si pongano seri dubbi di fronte alla prospettiva di legare la propria sorte a quella di un nuovo colonnello Arabi [...]. Anche il selvaggio dell'Africa centrale potrebbe imparare a intonare un inno in onore di Astraea Redux, rappresentata da un funzionario britannico che gli nega il gin ma gli dà giustizia. E state certi che il commercio se ne gioverà egualmente» (3).

Le «ulteriori considerazioni» sull'importanza delle preferenze della razza sottoposta sono illustrate dalla ferma opposizione di Cromer nei confronti del nazionalismo egiziano. Istituzioni spontanee di carattere «indigeno», fine dell'occupazione straniera, sovranità nazionale autonoma, libertà da ogni tutela: simili aspirazioni, ovvie per ogni popolo europeo, furono sempre respinte da Cromer, il quale dichiarò senza mezzi termini che «il vero futuro dell'Egitto [...] non va nella direzione di un angusto nazionalismo, che riguardi solo gli egiziani per nascita [...] ma in quella di un ampio cosmopolitismo» (4). Le razze sottoposte non erano in grado di conoscere ciò che era bene per se stesse. Si trattava per lo più di razze orientali, il cui carattere Cromer riteneva di conoscere benissimo, avendole governate in India e in Egitto. Una delle loro pregevoli caratteristiche era che amministrarle, benché le circostanze potessero qua e là variare, era

ovunque sostanzialmente la stessa cosa (5). Ciò, naturalmente, dipendeva dal fatto che gli orientali erano ovunque sostanzialmente gli stessi.

Così siamo finalmente giunti a quel nucleo di nozioni fondamentali, sia teoriche sia pratiche, che Cromer e Balfour avevano ereditato da un secolo di moderno orientalismo occidentale: nozioni intorno agli orientali, alla loro razza, carattere, cultura, storia, tradizioni, alla loro società e alle loro potenzialità. Nozioni efficaci, oltretutto: Cromer era certo di essersene servito per governare l'Egitto. E nozioni verificate, affidabili in ogni luogo e in ogni tempo, perché quegli «orientali» erano una sorta di idea platonica, di cui ogni orientalista (o governatore di colonie) poteva entrare in possesso una volta per tutte. Così nel capitolo 34 della sua opera in due volumi "Modern Egypt", una sorta di compendio delle sue alte realizzazioni e dei suoi ricordi, Cromer delinea un personale canone di sapienza orientalista:

«Sir Alfred Lyall mi disse una volta: 'La precisione è aborrita dalla mentalità orientale. Ogni angloindiano dovrebbe sempre tenere presente questo principio'. L'imprecisione, che facilmente degenera in menzogna vera e propria, è uno dei tratti salienti dell'intelletto orientale.

L'europeo è un ragionatore lucido, le sue descrizioni dei fatti sono prive di ambiguità; egli è spontaneamente logico, anche quando non ha nozioni di logica formale; è per natura scettico, e pretende prove prima di accettare come vera una qualunque asserzione; la sua intelligenza bene addestrata funziona come un insieme di raffinati ingranaggi. Al contrario, la mente dell'orientale, come le pittoresche strade delle sue città, in modo caratteristico manca di simmetria. I suoi ragionamenti sono come descrizioni abusive, che non offrono appigli sicuri. Benché gli arabi dell'antichità abbiano padroneggiato la dialettica con discreta abilità, i loro discendenti paiono curiosamente carenti di facoltà logica. Sono spesso incapaci di trarre le più ovvie conclusioni da premesse anche semplici, delle quali abbiano ammesso la verità. Provate a sollecitare la piana descrizione di un evento da un egiziano qualunque. La sua risposta sarà in genere prolissa e vaga; prima di aver finito il racconto, si sarà contraddetto almeno una mezza dozzina di volte, e un esame un po' attento delle sue affermazioni lo precipiterà nella confusione».

Arabi e orientali sono poi dipinti come ingenui, «poco energici e privi di iniziativa», propensi a una «stucchevole adulazione», all'intrigo e alla

calunnia, insensibili nei confronti degli animali; gli orientali hanno in genere difficoltà a servirsi come si deve di strade e marciapiedi (la loro mente indisciplinata fatica ad afferrare ciò che un europeo comprende immediatamente, cioè che strade e marciapiedi sono fatti per camminarvi); gli orientali sono spesso mentitori incalliti, «pigri e diffidenti», insomma in ogni cosa l'esatto contrario della lucida, schietta, industriosa razza anglosassone (6).

Cromer non cerca di nascondere che gli orientali sono per lui, sempre e in primo luogo, la «materia prima» umana delle colonie che egli amministra: «Poiché sono soltanto un diplomatico e un amministratore, che conosce, sì, gli uomini, ma dal punto di vista dell'arte di governarli - dichiara Cromer - [...] mi accontento di constatare che, in un modo o in un altro, l'orientale in genere agisce, parla e pensa in maniera esattamente opposta a quella dell'europeo» (7). La descrizione di Cromer in parte è basata sull'osservazione diretta, tuttavia di tanto in tanto egli cita qualche autorità orientalista ortodossa (in particolare Ernest Renan e Constantin de Volney), a sostegno delle proprie tesi. A tali autorità si rivolge anche quando si pone il problema del perché gli orientali siano così come sono. Non ha poi dubbi che "qualunque" studioso dell'Oriente confermerebbe le sue asserzioni, «condannerebbe l'imputato», verrebbe da dire pensando al suo esempio dell'egiziano che «precipita nella confusione» se le sue parole sono sottoposte a esame rigoroso. Il crimine del poveretto è semplicemente quello di essere un orientale, e tale tautologia era tanto diffusa e data per scontata che Cromer poteva utilizzarla senza nemmeno fare appello alla logica e alla simmetria della mente europea. Così, ogni deviazione da quella che era considerata la norma del comportamento orientale era guardata come un'anomalia, e l'ultima relazione annuale che Cromer inviò dall'Egitto proclamava che il nazionalismo egiziano era «un'idea interamente nuova», «una mala pianta nient'affatto indigena, ma d'importazione» (8).

Credo che commetteremmo un errore, dando poca importanza alla riserva di sapere accumulato nei codici dell'ortodossia orientalista che Cromer e Balfour citano in moltissime occasioni, nei loro scritti e discorsi pubblici di carattere politico. Limitarsi a dire che l'orientalismo è una razionalizzazione del dominio coloniale significa ignorare che spesso esso lo precedette, costituendone più un incentivo che una giustificazione. Gli uomini sono sempre stati affascinati dall'idea di dividere il mondo in regioni, caratterizzate per mezzo di aspetti ora reali, ora immaginari. La

netta separazione tra Est e Ovest, che Balfour e Cromer considerano tanto ovvia, è in realtà il risultato di un processo durato secoli. Vi contribuirono viaggi ed esplorazioni, commerci e campagne militari. Ma oltre a questo, a partire dalla metà del secolo diciottesimo due fattori influenzarono in modo particolare le relazioni tra Est e Ovest. Il primo è costituito dalla crescente, sistematica conoscenza dell'Oriente che si andava diffondendo in Europa, cui diedero impulso la politica coloniale nonché la curiosità settecentesca per l'esotico e l'inconsueto, affiancate da scienze quali l'etnologia, l'anatomia comparata, la filologia e la storiografia, alle quali si aggiunse un consistente corpus di opere di romanzieri, poeti, traduttori e viaggiatori. Il secondo fattore sta a mio avviso nella posizione di forza, per non dire di predominio, dell'Europa nei confronti dell'Oriente. Non è il caso di essere evasivi in proposito. Il drammatico divano tra deboli e forti può essere dissimulato o mitigato, come fa Balfour quando riconosce la «grandezza» delle civiltà orientali, ma nell'insieme l'Oriente è stato percepito - in Occidente, ed è ciò che conta per noi - come un partner debole a livello politico, culturale e persino religioso.

Quella percezione è stata espressa in vari modi, alcuni dei quali possiamo riscontrare in Balfour e in Cromer: l'orientale è irrazionale, decaduto (o peggio, degenerato), infantile e «diverso, così come l'europeo è razionale, virtuoso, maturo, «normale». A mitigare la severità di questo giudizio giungeva quasi sempre la precisazione che l'orientale vive in un mondo diverso da quello dell'occidentale, ma organizzato e con una sua interna coerenza, un mondo con i propri confini geografico-politici, culturali ed epistemologici. Tuttavia ciò che dà a quel mondo trasparenza e intelligibilità non è il risultato di un'autoconsapevolezza orientale, ma una complessa serie di interventi conoscitivi e trasformativi con cui l'Ovest dà un'identità all'Oriente. Così i due aspetti della relazione culturale cui ho accennato si congiungono: la conoscenza dell'Oriente, nata da una posizione di forza, in un certo senso "crea" l'Oriente, gli orientali e il loro mondo. Nel linguaggio di Balfour e di Cromer l'orientale è dipinto come qualcuno da giudicare (come in un'aula di tribunale), da esaminare e descrivere (come in un curriculum), da abituare a maggiore disciplina (come in una scuola o, se necessario, in una prigione) da rappresentare con eleganza e minuziosa precisione (come in un trattato di zoologia). Il fatto è che, in ogni caso, l'orientale è "contenuto" e "rappresentato" da un sistema di categorie preesistenti. Ma da dove provengono queste categorie?

La forza di una cultura non è un argomento facile da discutere, uno degli scopi di questo libro è appunto illustrare e analizzare l'orientalismo inteso come dispiegarsi della forza di una cultura, e fare riflettere su tale tema. In altre parole, è meglio non avventurarsi in premature generalizzazioni sopra una nozione vaga, e tuttavia così importante, come quella della forza di una cultura, prima di avere esaminato un'adeguata quantità di dati empirici. Nell'insieme, mi pare comunque si possa dire, per quanto riguarda l'Occidente durante il secolo scorso e l'attuale, che fosse quasi universalmente ammessa una patente inferiorità, o almeno il bisogno di correzioni e miglioramenti, in ogni aspetto del modo di vivere e di pensare degli orientali. Si guardava all'Oriente come se fosse formato da istituti scolastici, tribunali, prigioni, manuali illustrati. Possiamo quindi definire l'orientalismo anche come un modo di conoscere l'Oriente che pone ogni cosa orientale in un'aula scolastica, in un tribunale, in una prigione, o in un manuale per analizzare, studiare, giudicare, ordinare o governare l'Oriente. Nei primi anni del secolo ventesimo, uomini come Balfour e Cromer poterono dire ciò che dissero, e nel modo in cui lo dissero, perché una tradizione orientalista già antica nel secolo precedente mise a loro disposizione vocaboli, immagini e figure retoriche di sicuro effetto. Ma l'orientalismo rinforzò anche - venendone a sua volta rinforzato - la consapevolezza del fatto che l'Europa, e in seguito l'Occidente, controllava più o meno direttamente gran parte delle regioni del globo. Il periodo di maggiore espansione dell'orientalismo, sia dal punto di vista istituzionale sia da quello della conoscenza scientifica e artistica del suo oggetto, coincide col periodo di massima espansione europea; tra il 1815 e il 1914 i domini coloniali diretti dell'Europa passarono da circa il 35 a circa l'85 per cento delle terre emerse (9). Tutti i continenti ospitarono colonie, ma il poco invidiabile primato fu dell'Asia e dell'Africa. I due più grandi imperi furono quello britannico e quello francese; partner e alleati in alcune imprese, i due paesi furono in altre rivali accaniti. In Oriente, dalle coste orientali del Mediterraneo alla Malesia e all'Indocina, i loro possedimenti imperiali e le loro sfere di influenza si toccavano, spesso si sovrapponevano, suscitando attriti e incidenti. Ma fu nel Vicino Oriente, nelle terre abitate dagli arabi, dove era l'islam a stabilire le caratteristiche razziali e culturali, che francesi e inglesi ebbero i più importanti e difficili contatti tra loro e con l'«Oriente». Per buona parte del secolo diciannovesimo, come rilevato da Lord Salisbury nel 1881, tale duplice ordine di rapporti fu percepito come assai intricato e problematico: «Se

avete un [...] alleato fidato che aspira a una regione per voi molto importante, o vi s'intromette, le alternative possibili sono soltanto tre. Potete rinunciare, monopolizzare o condividere. Rinunciare avrebbe significato permettere ai francesi di porsi tra noi e l'India. Monopolizzare ci avrebbe portati sull'orlo della guerra. Alla fine, abbiamo scelto di condividere» (10).

Come questa condivisione si realizzò in pratica, è uno dei temi che desidero approfondire. Non si trattò, comunque, di condividere solo il governo dei territori, e i profitti che ne derivavano; la coabitazione si estese anche a quella forma di predominio intellettuale che ho chiamato «orientalismo». In un certo senso quest'ultimo fu una specie di biblioteca o di archivio di informazioni gestito in comune e, per certi aspetti, in modo unanime. Ciò che teneva insieme l'archivio era una «famiglia di idee» (11) e un certo numero di valori che in vari modi si erano dimostrati efficaci. Le idee spiegavano il comportamento degli orientali, attribuivano loro una mentalità, un'eredità storica, li calavano in una certa atmosfera; insomma, permettevano agli europei, si trattasse di studiosi, di mercanti o di politici, di considerare «gli orientali» alla stregua di un fenomeno dotato di specifiche caratteristiche, quindi prevedibile e analizzabile. Ma come ogni insieme di nozioni durature, le idee dell'orientalismo influenzarono gli orientali oltre che gli occidentali. In breve, l'orientalismo va pensato anche come una serie di limiti e costrizioni del pensiero, non solo come una dottrina puramente positiva. Alla sua radice vi è l'ineliminabile distinzione tra una superiorità occidentale e una corrispondente inferiorità orientale; dobbiamo perciò essere preparati a constatare che lo sviluppo successivo approfondì, e irrigidì ulteriormente, tale concezione di fondo. Quando, nel secolo diciannovesimo, divenne pratica comune dell'Inghilterra richiamare in patria i propri amministratori di grado elevato, in India e altrove, all'età di cinquantacinque anni, un ulteriore perfezionamento dell'orientalismo fu conseguito: a nessun orientale si sarebbe permesso di vedere invecchiare e decadere un occidentale, così come nessun occidentale si sarebbe visto, attraverso la percezione della razza sottoposta, altrimenti che vigoroso, lucido e padrone di sé (12).

Le idee dell'orientalismo assunsero forme differenti nel corso del diciannovesimo e del ventesimo secolo. In primo luogo, vi era in Europa un poderoso corpus di testi letterari sull'Oriente, ereditato dal passato. Il tratto distintivo del periodo tra la fine del secolo diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo, epoca in cui colloco la nascita dell'orientalismo moderno,

è il realizzarsi di un «Rinascimento orientale», per usare la felice espressione di Edgar Quinet (13). Improvvisamente parve a numerosi intellettuali, politici e artisti che fosse sorta una nuova consapevolezza dell'Oriente, questa immensa regione estesa dalla Cina alle sponde del Mediterraneo. Tale consapevolezza dipendeva in parte dalla scoperta e traduzione di testi orientali in lingue come il sanscrito, lo zendico e l'arabo; in parte era il risultato dei nuovi, più stretti rapporti tra Est e Ovest. Per gli obiettivi che qui mi propongo, la chiave di volta dei nuovi rapporti tra Vicino Oriente ed Europa è da ricercarsi nell'invasione napoleonica dell'Egitto nel 1798; un'invasione che per molti aspetti divenne il modello dell'appropriazione scientifica di una cultura da parte di un'altra, apparentemente più forte. Con l'occupazione napoleonica dell'Egitto furono messi in moto processi che ancor oggi dominano le nostre prospettive politiche e culturali. La spedizione in Egitto, col suo grande monumento collettivo di erudizione, la "Description de l'Egypte", mise a disposizione dell'orientalismo un preciso scenario, poiché l'Egitto, e poi gli altri territori islamici, furono visti come la sede privilegiata, il laboratorio e il teatro in cui la conoscenza occidentale dell'Oriente poteva prendere corpo e manifestarsi. Sulla spedizione in Egitto del 1798 tornerò tra breve. Grazie a esperienze come quella della campagna napoleonica, il corpus di conoscenze occidentali sull'Oriente divenne più moderno, ed è questo il secondo aspetto dell'orientalismo nei secoli diciannovesimo e ventesimo, cioè dell'orientalismo moderno. Fin dall'inizio di quel periodo, che mi propongo di esaminare, sorse ovunque tra gli orientalisti l'ambizione di formulare le rispettive scoperte, esperienze e ipotesi con parole moderne, di porre le idee sull'Oriente il più possibile in contatto con le realtà attuali. Gli studi linguistici di Renan sui semiti, per esempio, fecero ampio uso delle nozioni e delle tecniche di discipline contemporanee come la grammatica comparata, l'anatomia comparata, la teoria antropologica delle «razze» umane. Tutto ciò accrebbe il prestigio dell'orientalismo, da un lato, ma dall'altro lo rese permeabile - fatto che dura tutt'oggi - a ogni corrente di pensiero presente in Occidente, sia essa veramente autorevole o soltanto una moda passeggera. Ciò si è verificato con varie forme di positivismo, imperialismo, utopismo, storicismo, darwinismo, razzismo, freudismo, marxismo, spenglerismo. Ma come molte altre scienze sociali e naturali, l'orientalismo aveva i propri «paradigmi» di ricerca, le proprie associazioni professionali, insomma il proprio establishment. Durante il secolo diciannovesimo il suo prestigio crebbe enormemente, e così quello

di istituzioni come la Société asiatique, la Royal Asiatic Society, la Deutsche Morgenländische Gesellschaft e l'American Oriental Society. Parallelamente aumentò in tutta l'Europa il numero di docenti di materie orientali, con la conseguente diffusione del sapere orientalista. Anche i periodici sull'argomento, a partire da «Fundgraben des Orients» (1809), contribuirono a diffondere l'orientalismo e ad aumentare al suo interno il numero di indirizzi e specializzazioni.

Tuttavia poche di queste attività, e pochissime di queste istituzioni, poterono svilupparsi e operare liberamente, perché una terza forma in cui l'orientalismo esistette pose forti limiti al pensiero intorno all'Oriente. Persino scrittori di grande fantasia, come Flaubert, Nerval e Scott, subirono cospicue limitazioni in quanto poterono sperimentare, immaginare e dire intorno all'Oriente. Quella terza forma consistette in una visione di natura decisamente politica, imperniata sulla differenza tra ciò che era familiare (l'Europa, l'Occidente, «noi») e ciò che era inconsueto (l'Oriente, l'Est, «loro»). Una visione che, in un certo senso, creò e poi mantenne i due mondi così concepiti come opposti. Gli orientali vivevano nel loro mondo, «noi» nel nostro. Realtà e immaginazione si sostenevano e si alimentavano a vicenda. La maggiore libertà di movimento spettò comunque sempre all'Occidente; grazie alla sua superiore forza culturale, esso poté indagare «il grande mistero asiatico», come Disraeli lo definì una volta, e dargli forma e significato. Quel che a mio avviso si è finora trascurato è che, nonostante tale privilegio, nel coglierne i frutti l'Occidente dovette sottostare a limitazioni linguistiche e interpretative. Io sostengo che alcuni dei tratti più tenaci dell'orientalismo sono in realtà antiumanistici; e la sua portata, così come le sue istituzioni e la sua ampia influenza, durano tutt'oggi.

Ma come funziona l'orientalismo? Come descriverlo, nella sua interezza, in quanto fenomeno storico, stile di pensiero, realtà anche concreta e problema sia passato sia attuale? Rivolgiamo di nuovo la nostra attenzione a Cromer, grande tecnico dell'amministrazione imperiale, e insieme fruitore della concezione orientalista; egli potrà fornirci una prima rudimentale risposta. In "The Government of Subject Races" egli affronta il problema di come possa l'Inghilterra, nazione di individui, reggere un vasto impero in modo conforme ad alcuni principi fondamentali. Contrappone innanzitutto il «rappresentante locale» della Corona, che ha sia una conoscenza specialistica degli indigeni sia una personalità anglosassone, da un lato, e l'autorità centrale di Londra dall'altro. Il primo

può «affrontare temi di carattere locale in un modo che male interpreta, o persino mette in pericolo, gli interessi imperiali. L'autorità centrale ha invece la possibilità di correggere le situazioni pericolose che siano state prodotte in tal modo». Come mai? Perché l'autorità centrale può «garantire l'armonioso funzionamento di tutte le parti del meccanismo» e «dovrebbe sforzarsi di essere al corrente, nei limiti del possibile, di come è svolta l'azione di governo in ogni possedimento» (14). L'idea è espressa in modo inelegante e non troppo preciso, ma non è difficile comprenderla. Nella visione di Cromer il centro del potere è a ovest, e da esso si protende verso est un poderoso meccanismo, che sostiene l'autorità centrale e da essa dipende per la fine regolazione del proprio funzionamento. Ciò che le varie articolazioni del meccanismo immettono a est - uomini ben preparati, ricchezze materiali, conoscenza e ogni altra risorsa - viene trasformato in ulteriore potenza. Lo specialista trasforma la materia prima orientale in qualcosa di utile per l'autorità centrale occidentale: l'orientale diviene, per esempio, una razza sottoposta, un caso particolare di mentalità «orientale». Lo specialista - orientalista o amministratore coloniale - è legato alla logica degli «interessi locali», mentre l'«autorità centrale» rappresenta, per quanto possibile, gli interessi generali dell'intera società imperiale. Ciò che Cromer coglie con lucidità è l'amministrazione del sapere da parte della società, il fatto che la conoscenza - indipendentemente dal suo carattere più o meno specialistico - è posta prima sotto il controllo di un tecnico legato a prospettive locali, poi sotto quello di un'autorità centrale interprete degli interessi generali. L'intreccio tra interessi locali e generali può essere complesso, ma non è inestricabile, né si può rinunciare al controllo e all'armonizzazione delle loro azioni reciproche.

Nel caso di Cromer, come egli stesso aveva detto, si tratta di conoscere gli uomini, ma dal punto di vista dell'arte di governarli. Quando Pope affermò che il più appropriato oggetto di studio per l'umanità è l'uomo stesso, egli intendeva riferirsi all'uomo nella sua universalità, si tratti di un inglese o di un «povero indiano». Cromer, al contrario, è attento alle differenze anziché alle proprietà universali, e proprio su una corretta valutazione delle prime intende basare una efficace azione di governo. In tale ottica, il metodo per conoscere quel particolare tipo umano che si suole chiamare «orientale» è l'orientalismo, con una propria autonomia, che non significa isolamento, da altri rami del sapere, e con la capacità di garantire ben precisi fini pratici, politici, come ultima, decisiva conferma della propria validità. Tra Est e Ovest è idealmente instaurato un preciso rapporto

gerarchico, che da Kipling verrà espresso nella forma più esplicita, inserito in una visione di carattere quasi cosmico:

«Il mulo, il cavallo, il bue e l'elefante obbediscono all'uomo che li guida, l'uomo che li guida al sergente, il sergente al tenente, il tenente al capitano e il capitano al maggiore, il maggiore al colonnello e il colonnello al generale di brigata, che comanda tre reggimenti, il generale di brigata a un altro generale che risponde direttamente al viceré, il viceré all'imperatrice, della quale è il servitore» (15).

Come questa mostruosa concatenazione di servitù, efficiente e dura come «l'armonioso funzionamento di tutte le parti del meccanismo» celebrato da Cromer, l'orientalismo era espressione del vigore dell'Occidente e della debolezza dell'Oriente, nella visione dell'Occidente. Vigore e debolezza erano insiti nell'orientalismo come lo sono in ogni visione che divide il mondo in grandi campi contrapposti, in entità che coesistono in un permanente stato di tensione, prodotto da una diversità che si suppone radicale.

Infatti proprio qui sta il principale problema posto dall'orientalismo. Si può dividere la realtà umana che sembra in effetti di per sé divisa, in culture, eredità storiche, tradizioni, sistemi sociali e persino razze diverse, e salvare la propria umanità dalle conseguenze? Con «salvare la propria umanità dalle conseguenze», mi riferisco alla possibilità di evitare l'ostilità implicita in una divisione di questo genere, come quella tra «noi» (occidentali) e «loro» (orientali). E' innegabile che simili distinzioni siano spesso state usate per enfatizzare la reciproca estraneità di culture e nazioni, con propositi in genere tutt'altro che ammirevoli. Quando categorie come quelle di «occidentale» e «orientale» sono nello stesso tempo il punto di partenza e quello di arrivo di analisi, ricerche, indirizzi politici (come quelli delineati da Balfour e Cromer), la conseguenza è di solito una polarizzazione dell'esperienza - ciò che è occidentale diventa ancora più occidentale, ciò che è orientale ancora più orientale -, ed è reso più difficile l'incontro umano tra differenti culture, tradizioni e sistemi sociali. In breve, lungo tutta la storia dell'orientalismo moderno si ritrova la tendenza tipica di ogni conoscenza basata su distinzioni semplicistiche come «Est» e «Ovest»: quella cioè di incanalare il pensiero in una delle due correnti separate. Questa tendenza occupa una posizione centrale nell'orientalismo, e il fatto che i valori occidentali e la preminenza politica

dell'Occidente sull'Oriente siano dati in larga misura per scontati, e considerati alla stregua di verità provate scientificamente, ne costituisce in un certo senso un corollario.

Uno o due esempi tratti dalla storia contemporanea possono facilmente illustrare la consistenza di questa affermazione. E' naturale, per uomini investiti di grandi responsabilità, soffermarsi di tanto in tanto a riflettere sull'ambito entro il quale il loro potere è destinato a esplicarsi. Balfour lo faceva spesso, il nostro contemporaneo Henry Kissinger pure lo fa, e raramente con maggiore franchezza di quella dimostrata nel saggio "Domestic Structure and Foreign Policy". Il dramma che egli dipinge è reale; ne sono protagonisti gli Stati Uniti, costretti a muoversi nel mondo sotto le contrastanti spinte delle forze politiche interne, da un lato, e di quelle internazionali, dall'altro. Il discorso di Kissinger, non fosse che per tale impostazione, enfatizza il bipolarismo tra gli Stati Uniti e il resto del mondo; inoltre, com'è naturale, egli parla consapevolmente e con autorità a nome della maggiore potenza occidentale, posta dalla storia recente e dalla realtà presente di fronte a un mondo che non accetta passivamente il suo predominio. Kissinger ha la sensazione che gli Stati Uniti possano avere rapporti meno difficili con l'Occidente sviluppato che con i paesi in via di sviluppo. L'attualità del problema dei rapporti tra gli Stati Uniti e il cosiddetto «Terzo mondo» (che include Cina, Indocina, Vicino Oriente, Africa e America Latina) non è un dato che Kissinger si senta di minimizzare.

Il metodo di Kissinger nel saggio citato obbedisce a ciò che un linguista chiamerebbe opposizione binaria: egli mostra che vi sono due stili di politica estera (quello profetico e quello politico), due tecniche, due periodi e così via. Quando, alla fine della parte storica del saggio, si trova "vis-à-vis" con la realtà contemporanea, divide anche questa in due: da una parte i paesi sviluppati e dall'altra quelli in via di sviluppo. I primi, cioè l'Occidente, sono «profondamente devoti all'idea che la realtà sia esterna all'osservatore, che la conoscenza consista nel raccogliere e classificare informazioni, il più accuratamente possibile». La prova è, secondo Kissinger, che la rivoluzione newtoniana non ha avuto luogo nel Terzo mondo: «Le culture che sono sfuggite al primo impatto del pensiero newtoniano hanno conservato il punto di vista, sostanzialmente prenewtoniano, per cui la realtà sarebbe quasi completamente "interna" all'osservatore». Di conseguenza, aggiunge il celebre uomo politico, «la realtà empirica ha in molte nazioni non ancora sviluppate un significato

assai diverso da quello che essa possiede in Occidente, perché queste nazioni in un certo senso non sono passate attraverso il processo della sua scoperta» (16).

Diversamente da Cromer, Kissinger non ha bisogno di citare Sir Alfred Lyall riguardo all'incapacità degli orientali di essere precisi; ciò che egli dice sembra abbastanza indiscutibile da non richiedere autorevoli conferme. Noi abbiamo avuto la nostra rivoluzione newtoniana, loro non l'hanno avuta. Quanto a pensiero astratto, noi ce la caviamo meglio di loro. Ma, alla fin fine, le grandi linee di questa argomentazione quasi non differiscono da quelle care a Cromer e Balfour. Eppure sessant'anni e più separano Kissinger dai teorici dell'imperialismo britannico. Numerose guerre e rivoluzioni hanno mostrato che lo stile profetico prenewtoniano - che Kissinger associa sia con l'«inaccurata» percezione della realtà esterna da parte dei moderni paesi in via di sviluppo, sia con l'Europa prima del Congresso di Vienna - è anch'esso in grado di conseguire i suoi successi. Di nuovo, diversamente da Cromer e Balfour, Kissinger si sente in dovere di riconoscere qualche pregio al punto di vista prenewtoniano, che «consente grande flessibilità tra gli incessanti fermenti rivoluzionari del mondo contemporaneo». Allora il compito degli uomini nel mondo postnewtoniano (cioè reale) consiste nel «costruire un ordine internazionale "prima" che una crisi lo imponga come una necessità»: in altre parole, sta a "noi" trovare un modo tramite cui contenere-controllare il mondo in via di sviluppo. Tutto ciò non ricorda la visione di Cromer di un meccanismo che funziona armoniosamente sotto il controllo di un'autorità centrale, destinata a moderare le spinte centrifughe, egoistiche, provenienti dalla periferia?

Kissinger può essere stato consapevole degli illustri predecessori cui si ricollegava, dividendo il mondo in base a una concezione della realtà di tipo pre oppure postnewtoniano; tuttavia, egli propone un criterio del tutto analogo a quello di cui si servivano gli orientalisti tradizionali per distinguere gli orientali dagli occidentali. E proprio come la distinzione operata dagli orientalisti, quella propugnata da Kissinger ha una componente valutativa, nonostante l'apparente neutralità del tono. Termini come «profetico», «accuratezza», «interno», «realtà empirica» e «ordine» sono disseminati in tutto lo scritto, e si riferiscono o a caratteristiche e comportamenti familiari e desiderabili, o al contrario a caratteristiche e comportamenti estranei, errati e pericolosi. Sia gli orientalisti tradizionali, come vedremo, sia Kissinger concepiscono la differenza tra culture in

primo luogo come una specie di linea del fronte lungo la quale esse si contrappongono, e in secondo luogo come un'esortazione all'Occidente affinché controlli, contenga e governi l'Altro, nel nome della sua superiorità in ogni campo, primo fra tutti quello del sapere. Con quali effetti e a quale considerevole prezzo simili punti di vista siano stati attivamente difesi, nessuno oggi può più ignorare.

Un altro esempio va a combaciare bene - forse sin troppo - con gli argomenti di Kissinger. Nel numero di febbraio 1972 l'«American Journal of Psychiatry» ospitò un articolo di Harold W. Glidden, presentato come membro in pensione del Bureau of Intelligence and Research, del Dipartimento di Stato degli Stati Uniti d'America; il titolo dell'articolo ("The Arab World"), il suo contenuto e il modo in cui quest'ultimo è espresso indicano un atteggiamento mentale tipicamente orientalista. Per il suo ritratto psicologico in quattro pagine a due colonne di qualcosa come cento milioni di persone, considerate entro un periodo di circa milletrecento anni, Glidden cita quattro fonti in tutto: un libro su Tripoli allora appena pubblicato, un articolo dal quotidiano egiziano «Al-Ahram», il periodico «Oriente Moderno» e un libro di Majid Khadduri, noto orientalista. Scopo dell'articolo sarebbe quello di ricostruire «l'intima meccanica del comportamento degli arabi», che dal "nostro" punto di vista è «aberrante», ma per gli arabi è invece «normale». Dopo tale promettente esordio, l'autore ci informa del fatto che gli arabi valorizzano il conformismo; che nella loro cultura vige una «scala di prestigio» basata sulla capacità di attrarre seguaci e clienti (da una digressione apprendiamo anzi che «la società araba si è sempre basata su un sistema di relazioni cliente-patrono»); che gli arabi si trovano bene solo in situazioni apertamente conflittuali; che il prestigio personale si basa soltanto sulla capacità di dominare gli altri; che in una cultura del disonore - quale appunto sarebbe la cultura islamica - la vendicatività è reputata una virtù (e qui Glidden cita trionfante l'«Ahram» del 29 giugno 1970, per mostrare come «nel 1969 [in Egitto] su 1070 omicidi i cui responsabili erano stati accertati, il movente era risultato essere nel 20 per cento dei casi il desiderio di lavare un'offesa, nel 30 per cento quello di porre rimedio a torti reali o immaginari, e nel 31 per cento quello di vendicarsi in modo cruento»); che se dal punto di vista occidentale «la sola cosa ragionevole per gli arabi sarebbe perseguire la pace [...] non è detto che dal punto di vista arabo un siffatto ragionamento logico appaia convincente, dal

momento che l'obiettività non è di per sé un valore nell'universo etico di quel popolo».

Glidden prosegue con crescente entusiasmo: «E' notevole che mentre il sistema di valori arabo raccomanda la massima solidarietà all'interno del gruppo, esso incoraggia nel contempo tra i membri del gruppo una competitività che mina le basi di quella stessa solidarietà»; nella società araba «conta solo il successo» e «il fine giustifica i mezzi»; gli arabi vivono «in modo naturale» in un mondo «caratterizzato da ansia che si esprime sotto forma di sfiducia e sospettosità generalizzate, e per il quale è stata coniata la definizione di 'ostilità liberamente fluttuante'»; «l'arte del sotterfugio è assai sviluppata nella società araba, così come nell'islam in genere»; il bisogno di vendetta tra gli arabi fa passare in secondo piano ogni altra considerazione, perché esso solo consente di evitare un senso di vergogna «capace di distruggere l'io». Se «gli occidentali pongono la pace molto in alto nella loro scala di valori» e «hanno chiara consapevolezza dell'importanza del fattore tempo», non si può dire altrettanto degli arabi. «In effetti - ci viene detto - nella società araba tribale (nella quale i valori degli arabi hanno avuto origine), la guerra, non la pace, era la condizione normale dell'esistenza, dal momento che le razzie erano uno dei due pilastri dell'economia.» Scopo generale di questa dotta disquisizione è semplicemente mostrare come nelle scale di valori occidentale e orientale «la posizione relativa dei vari elementi è affatto differente», come volevasi dimostrare (17).

E' il massimo esempio di sicurezza di sé orientalista: nessuna generalizzazione meramente asserita è considerata col minimo sospetto, nessun elenco teorico di caratteristiche orientali rimane senza un'applicazione al comportamento degli orientali del mondo reale. Da un lato ci sono gli occidentali, dall'altro gli arabi-orientali; i primi sono, nell'ordine che preferite, razionali, propensi alla pace, democratici, logici, realistici, fiduciosi; i secondi sono quasi esattamente l'opposto. Quale visione dell'Oriente a un tempo personale e generalizzata può spiegare queste affermazioni? Quali nozioni specialistiche, quali influssi sull'immaginazione, quali istituzioni e tradizioni, quali forze culturali possono produrre la notevole somiglianza delle descrizioni dell'Oriente di un Cromer, di un Balfour e di statisti e commentatori contemporanei?

2. Una geografia immaginaria e le sue rappresentazioni: orientalizzare l'Oriente

In senso stretto, l'orientalismo costituisce una branca specialistica del sapere, il suo inizio nell'Occidente cristiano viene di solito fatto coincidere col Concilio di Vienne del 1312, nel corso del quale fu decisa l'istituzione di una serie di cattedre di «arabo, greco, ebraico e siriano a Parigi, Oxford, Bologna, Avignone e Salamanca» (18). Ogni esame dell'orientalismo dovrebbe comunque tenere conto non solo dell'orientista di professione e del suo lavoro, ma anche dell'esistenza di un intero ambito teorico riguardante l'entità geografica, culturale, linguistica ed etnica detta «Oriente». Un ambito teorico, ovviamente, si forma col tempo, acquisisce forma e coerenza con il progredire degli studi e con il distinguersi delle varie discipline al suo interno. Tuttavia di rado è possibile una definizione semplice, come vorrebbero coloro che vi si dedicano come studiosi, insegnanti, esperti e così via. Esso può inoltre mutare nel corso del tempo, anche nelle discipline più tradizionali come filologia, storiografia o teologia, al punto da rendere vana la ricerca di una definizione onnicomprensiva. Ciò è particolarmente vero nel caso dell'orientalismo, per ragioni assai interessanti.

Concepire l'orientalismo come insieme di discipline riguardanti un medesimo «campo» geografico è abbastanza rivelatore: curiosamente, infatti, non si riesce a immaginare il campo a esso simmetrico, cui spetterebbe in teoria il nome di «occidentalismo». Già è evidente il peculiare, oserei dire eccentrico atteggiamento dell'orientalismo. Molte discipline liberali implicano il prendere una posizione di fronte a un certo tema, diciamo, genericamente "umano" (lo storico, per esempio, studia il passato a partire dal presente); nessuna analogia precisa, però, sembra giustificare una presa di posizione stabile e globale, su base geografica, nei confronti di un gran numero di realtà storiche, sociopolitiche, culturali e linguistiche profondamente diverse tra loro. Lo specialista in antichità classica o in lingue romanze, o anche l'americanista, si dedicano in confronto a una più modesta porzione del mondo, e non alla metà del mondo stesso. Ma l'orientalismo ha considerevoli ambizioni geografiche. Dal momento che tradizionalmente gli orientalisti si occupano di qualsiasi cosa orientale (lo specialista in legislazione islamica, come l'esperto di dialetti cinesi o di religioni indiane, sono parimenti considerati orientalisti da altri orientalisti), dobbiamo abituarci a dimensioni smisurate e a una

quasi infinita capacità di autosuddivisione come a due tratti salienti dell'orientalismo, testimoniati anche dal singolare amalgama di grandiosa vaghezza e meticolosa cura dei particolari che in esso si riscontra.

Si sta descrivendo l'orientalismo come disciplina accademica; il suffisso accenna però a una diversità rispetto alle altre branche del sapere: la legge che ha retto l'evoluzione dell'orientalismo come disciplina accademica è quella di un progressivo ampliamento delle prospettive, e non di una maggiore selettività e specializzazione, come si riscontra di solito. Orientalisti del Rinascimento come Erpenius e Guillaume Postel erano in primo luogo esperti di idiomi dei territori biblici, ancorché Postel assicurasse di poter attraversare tutta l'Asia sino alla Cina senza bisogno di un interprete. In linea di massima, sino alla metà del secolo diciottesimo gli orientalisti furono studiosi della Bibbia e delle lingue semitiche, esperti dell'islam oppure, dopo che i gesuiti ebbero stabilito intense relazioni con l'Estremo Oriente, sinologi. L'Asia centromeridionale non divenne preda accademica degli orientalisti prima della fine del Settecento, allorché Anquetil-Duperron e Sir William Jones schiusero all'Europa il ricco territorio linguistico e culturale degli idiomi sanscrito e avestico. Entro la metà dell'Ottocento l'orientalismo era divenuto uno scrigno fatato ricolmo di ogni conoscenza. Vi sono almeno due eccellenti testimonianze del nuovo, trionfante eclettismo di quegli anni: una è l'enciclopedica descrizione dell'orientalismo nel periodo compreso all'incirca tra il 1765 e il 1850, fornita da Raymond Schwab nel suo libro "La Renaissance orientale" (19). Prescindendo dalle scoperte scientifiche compiute da professori ed eruditi europei in questo periodo, una vera epidemia di temi e interessi orientali si era diffusa tra i maggiori poeti, saggisti e filosofi. La tesi di Schwab era che «orientale» fosse sinonimo di entusiasmo dilettantistico o professionale per ogni cosa asiatica, a sua volta simbolo di tutto ciò che è esotico, misterioso, profondo, originario; si sarebbe insomma trattato di una trasposizione verso est dell'analogo entusiasmo per l'antichità latina e greca che aveva conquistato l'Europa all'inizio del Rinascimento. Nel 1829 Victor Hugo riassunse questa idea nella frase: «Nel secolo di Luigi Quattordicesimo eravamo ellenisti, oggi siamo orientalisti» (20). L'orientalista del secolo diciannovesimo era pertanto uno studioso di stampo accademico (un sinologo, un esperto di cultura islamica o di lingue indoeuropee), oppure un dilettante di genio (l'Hugo di "Les Orientales", il Goethe del "Westöstlicher Divan"), o, ancora, l'una e l'altra cosa insieme (come Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

La seconda testimonianza di quanto l'orientalismo fosse diventato onnicomprensivo, dal tempo del Concilio di Vienne, consiste nei resoconti ottocenteschi redatti nell'ambito stesso della disciplina. Il più completo è il "Vingt-sept ans d'histoire des études orientales" di Jules Mohl, sorta di giornale di bordo, in due volumi, intorno a ogni evento degno di nota verificatosi nell'orientalismo tra il 1840 e il 1867 (21). Mohl fu segretario della Société asiatique a Parigi, e per l'intera prima metà - a dir poco - del secolo diciannovesimo. Parigi fu la capitale mondiale dell'orientalismo (essa era, come dice Walter Benjamin, la capitale mondiale "tout court" in quel periodo). La posizione di Mohl può pertanto essere considerata centrale per l'intero campo dell'orientalismo. Degli studi sull'Asia condotti da europei durante quei ventisette anni, quasi non ve n'è uno che Mohl non classifichi sotto la voce «studi orientali». Naturalmente egli prende in considerazione solo materiale pubblicato, ma l'ampiezza degli interessi degli orientalisti rimane nondimeno impressionante. Le opere di carattere filologico, per esempio, riguardano un numero incalcolabile di lingue: arabo, innumerevoli dialetti indiani, ebraico, pehlevi, assiro, babilonese, mongolo, cinese, burmese, mesopotamico, giavanese... Inoltre le ricerche orientaliste coprono a quanto pare ogni campo, dalla traduzione e pubblicazione di testi orientali alla numismatica, a studi di antropologia, sociologia, economia, storiografia, critica letteraria, in relazione a ogni e qualsiasi civiltà antica o moderna fiorita in Asia e in Nord Africa. "L'Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle" di Gustave Dugat (22) è una presentazione più selettiva, mirata alle figure di maggiore spicco, ma alla fin fine non risulta meno smisurata di quella di Mohl.

Anche un tale eclettismo aveva però dei limiti. Gli orientalisti accademici, per esempio, erano attratti quasi esclusivamente dal periodo classico di qualsivoglia cultura, civiltà o linguaggio studiassero. Con l'eccezione del napoleonico Institut d'Egypte, solo piuttosto tardi nel corso del secolo si dedicò sufficiente attenzione all'Oriente moderno, attuale. Inoltre, l'Oriente che veniva studiato era un universo testuale: il suo impatto era dovuto in misura preponderante a libri e manoscritti e non, come nel caso della grecità durante il Rinascimento, a manufatti mimetici quali sculture e vasellame decorato. Circola persino l'aneddoto di alcuni orientalisti tedeschi dell'inizio del secolo scorso, completamente guariti dalla passione per le cose orientali dalla vista di una statuetta indiana raffigurante una divinità a otto braccia (23). E se per caso un dotto orientalista visitava la

regione della quale era specialista, sempre portava con sé il bagaglio di astratte nozioni sulle «civiltà» che vi erano fiorite. Quasi mai era interessato ad altro che a mettere alla prova le proprie «verità» e teorie, applicandole, senza grande successo, a tutto ciò che incontrava, compresi gli indigeni perplessi e stupiti, che anche così dimostravano la loro degenerazione. Infine, l'autorevolezza e diffusione dell'orientalismo produssero, oltre a un certo numero di informazioni obiettivamente esatte sull'Oriente, una specie di conoscenza di second'ordine, che si scorge, per esempio, nelle fiabe «orientali», nella mitologia dell'Est misterioso, nell'idea di un'Asia imperscrutabile; una conoscenza dotata di una peculiare vitalità autonoma, e felicemente definita da V. G. Kiernan «sogno a occhi aperti collettivo dell'Europa sull'Oriente» (24). Una felice conseguenza di ciò fu il significativo numero di importanti scrittori dell'Ottocento vivamente interessati all'Oriente. Credo sia perfettamente giustificato il parlare di un genere letterario orientalista, che comprende opere di Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald e altri ancora. Parallelamente non poteva tuttavia mancare quella mitologia liberamente fluttuante sull'Oriente, frutto non solo di atteggiamenti del tempo e pregiudizi popolari, ma anche di ciò che Vico chiamò «boria dei dotti e delle nazioni». Ho già accennato agli usi politici di tale materiale all'inizio del secolo ventesimo.

Oggi è più raro che un orientalista si autodefinisca tale, la parola è passata un po' di moda dopo la seconda guerra mondiale. D'altronde essa è ancora appropriata, visto che le università possiedono cattedre e istituti di lingue e civiltà orientali. Vi è una «facoltà» di orientalistica a Oxford, ed esiste un dipartimento di studi orientali a Princeton. Ancora nel 1959 il governo inglese nominò una commissione «per esaminare gli sviluppi degli studi universitari su Oriente, paesi slavi, Europa Orientale e Africa [...], nonché valutare e proporre soluzioni per ulteriori sviluppi» (25). Il Rapporto Hayter, come fu chiamato quando, nel 1961, venne reso pubblico, non parve preoccuparsi della genericità dell'aggettivo «orientale», che trovò anzi impiegato con efficacia anche nelle università americane. Persino il più prestigioso esperto angloamericano in materia di studi islamici, H. A. R. Gibb, preferiva definirsi orientalista, anziché arabista. Lo stesso Gibb, per quanto classico nei gusti e nello stile, usò il brutto neologismo di "area study" per mostrare che "area study" e orientalismo sono in realtà espressioni geografiche equivalenti (26). Credo però che qui si nasconda

una più interessante relazione tra sapere e geografia, che vorrei ora esaminare più da vicino.

Pur essendo distratta da un gran numero di vaghi desideri, impulsi e immagini, la mente umana sembra tenacemente tendere a ciò che Claude Lévi-Strauss ha chiamato «scienza del concreto» (27). Per esempio, una tribù primitiva assegna un posto, una funzione e un significato definiti a ogni specie vegetale dell'ambiente in cui vive; molte erbe, fiori e piante possono essere privi di utilità pratica, ma Lévi-Strauss sottolinea il bisogno di ordine della mente umana, e l'ordine si raggiunge distinguendo tutto ciò di cui la mente sia consapevole, prendendone nota e collocandolo in un posto definito e facile da ritrovare, dando così a ogni cosa un ruolo nell'insieme di relazioni di identità che costituisce l'ambiente. Questo genere di rudimentale tassonomia è retto da una logica, ma la ragione per cui la foglia della felce può simboleggiare la leggiadria in una società, ed essere considerata malefica in un'altra, non è né prevedibile né universale. In altre parole, vi è sempre una componente non piccola di arbitrarietà nella logica di queste classificazioni. Ciò che si è detto degli oggetti dell'ambiente vale anche per i costumi e i valori, cosicché se si potesse chiarire in misura sufficiente la struttura tassonomica di cui fanno parte, si constatterebbe con ogni probabilità che l'arbitrarietà ha anche in questo caso un peso non trascurabile. Una conferma a tale ipotesi è data dalla moda. Perché mai parrucche, gorgiere e crinoline compaiono e scompaiono nel giro di alcuni decenni? In parte, le caratteristiche dell'abbigliamento possono avere ragioni di utilità pratica, ma per una parte eguale o maggiore dipendono dagli apprezzamenti estetici della moda. Usi e costumi, come la storia stessa, sono fatti e disfatti dagli uomini, così spesso i loro ruoli e significati acquistano validità solo "a posteriori", non tanto in base a proprietà intrinseche quanto al posto che occupano entro strutture tassonomiche complesse; il che vale in modo particolare quando si tratta di cose poco comuni come costumi di origine straniera o comportamenti «anormali» o devianti.

Non è dunque assurdo sostenere che diverse distinzioni, e gli oggetti costruiti in base a esse, nonostante la loro apparente obiettività, esistano in effetti solo finché sono pensate e siano quindi a rigor di termini, finzioni. Un gruppo di persone insediatesi su alcuni acri di terra stabilisce confini tra quella terra e i territori circostanti, che vengono chiamati «il regno dei barbari». In altre parole, la pratica universale di designare nella nostra mente uno spazio familiare «nostro» in contrapposizione a uno spazio

esterno «loro» è un modo di operare distinzioni geografiche che "può essere" del tutto arbitrario. Uso qui il termine «arbitrario» perché una geografia immaginaria del tipo «nostra terra/terra barbarica» non necessita che i barbari conoscano e accettino la distinzione. E' sufficiente che «noi» costruiamo questa frontiera nelle nostre menti; «loro» diventano «loro» di conseguenza, la loro terra e la loro mentalità vengono considerate diverse dalle «nostre». Così, in una certa misura, le società moderne e quelle primitive sembrano costruire il loro senso di identità, per così dire, in forma negativa. Un ateniese del quinto secolo avanti Cristo molto probabilmente considerava l'essere non barbaro altrettanto importante dell'essere ateniese. I confini geografici seguono quelli sociali, etnici e culturali in modo prevedibile, tuttavia il modo in cui ciascuno si sente, in patria, un non straniero è basato su un'idea assai vaga di ciò che si trova «all'esterno». Ogni genere di supposizioni, associazioni e fantasticherie affollano la terra incognita situata al di là dei confini.

Il filosofo francese Gaston Bachelard ha analizzato ciò cui ha dato il nome di «poetiche dello spazio» (28). L'interno di una casa, egli sostiene, ci dà un senso di intimità, segretezza, sicurezza - reali o immaginarie - a causa delle esperienze che pensiamo a esso legate. Lo spazio oggettivo della casa (i suoi angoli, corridoi, cantine e camere) è assai meno importante di ciò che a esso viene attribuito in forma poetica, vale a dire, di solito, una qualità con un valore immaginativo o figurativo che si percepisce, e cui si può dare un nome: così una casa può essere stregata, accogliente, o può farci sentire prigionieri. Lo spazio acquisisce un senso emotivo, e persino razionale, tramite una sorta di processo poetico che trasforma spazi vuoti e anonimi in qualcosa che ha senso per noi, qui e ora. Lo stesso fenomeno si verifica nel caso del tempo. Gran parte di ciò che associamo con, e persino sappiamo di, periodi come «molto tempo fa», «in principio» o «alla fine dei tempi» è di natura poetica, o meglio, è il prodotto di un'attività poetica più o meno cosciente. Per uno storico, specialista dell'Egitto del Medio Impero, «molto tempo fa» avrà un significato ben chiaro, ma neppure quel significato dissolverà totalmente le suggestioni immaginative, quasi letterarie, che ognuno avverte come allusione a un'epoca assai lontana e diversa dalla nostra. Non vi è dubbio che la geografia e la storia immaginarie aiutino la mente ad avere una maggiore coscienza di se stessa, dramatizzando la lontananza e la diversità tra ciò che è vicino e ciò che non lo è. E questo non è meno vero a proposito della sensazione -

che quasi a tutti capita di provare - che ci si sentirebbe più a proprio agio in un'altra epoca o in un altro luogo.

D'altra parte non ci condurrebbe lontano fingere che ciò che sappiamo dello spazio e del tempo, o meglio della geografia e della storia, sia soprattutto frutto dell'immaginazione. Esistono una geografia e una storia obiettive, cui Europa e Stati Uniti hanno dato contributi di grande rilievo. Oggi gli studiosi sanno di più del mondo - del suo presente e del suo passato - di quanto sapessero, per esempio, all'epoca di Gibbon. Questo non significa tuttavia che sappiano tutto ciò che vi è da sapere né, soprattutto, che le nuove conoscenze abbiano cancellato la conoscenza immaginativa, geografica e temporale, cui ho appena accennato. Non intendiamo ora stabilire se tale conoscenza immaginativa si infiltri nella geografia e nella storia obiettive, o giunga persino a sopraffarle. Diciamo semplicemente che vi è "qualcosa di più" di quella che sembra una conoscenza puramente obiettiva.

Sin dalle epoche più remote, in Europa, l'Oriente è stato qualcosa di più di ciò che di esso empiricamente si conosceva. Almeno sino all'inizio del secolo diciottesimo, come R. W. Southern ha con eleganza dimostrato, la percezione europea di una delle grandi culture orientali, quella islamica, fu complessa ma alquanto approssimativa (29). Alcune associazioni di idee con l'Est - mai del tutto errate, mai del tutto esatte - sembrano avere costantemente influito sulla conoscenza dell'Oriente. Consideriamo in primo luogo la linea di confine tra Oriente e Occidente. Essa appariva già netta all'epoca dell'"Iliade". Due delle qualità più frequentemente attribuite all'Est già si trovano nei "Persiani" di Eschilo, prima tragedia ateniese a noi pervenuta, e nelle "Baccanti" di Euripide, l'ultima che possediamo. Eschilo dipinge il senso di disfatta che si impadronisce dei persiani allorché apprendono che la grande armata, guidata dall'imperatore in persona, è stata sconfitta dai greci. Così canta il coro:

*"Singhiozza ora,
o suolo d'Asia tutto deserto.
Serse te li condusse via, ohimè,
Serse te li portò a morire, oh ohi,
Serse
folle li spinse
su navi per tutti i mari.
Ma dunque perché mai Dario*

*governò con fortuna i suoi cittadini
e la Susicana amò
questo arciere suo signore?" (30).*

Ciò che qui conta è che l'Asia parla per bocca dell'immaginazione europea, e l'Europa è raffigurata come vincitrice dell'Asia, mondo ostile e «altro» al di là del mare. All'Asia sono attribuiti sentimenti di desolazione, lutto e sconfitta, visti da allora in poi come l'inevitabile conseguenza di ogni sfida lanciata all'Occidente; le è inoltre attribuito il rimpianto di un passato glorioso in cui aveva conosciuto sorte migliore, ed era risultata vincitrice sulla stessa Europa.

Nelle "Baccanti", forse il più asiatico di tutti i drammi attici, Dioniso è esplicitamente legato all'Asia vuoi per le sue origini, vuoi tramite gli strani, inquietanti eccessi dei misteri orientali. Penteo, re di Tebe, è rovinato dalla madre Agave e dalle Baccanti sue alleate. Avendo sfidato Dioniso, non volendogli riconoscere né la divinità né il potere, Penteo viene orribilmente punito, e la tragedia termina nel generale riconoscimento della tremenda potenza del dio. I moderni commentatori delle "Baccanti" non hanno mancato di notare la straordinaria gamma di effetti estetici e intellettuali ottenuti da Euripide, né la circostanza storica per cui l'autore «fu certamente influenzato dai nuovi aspetti che il culto di Dioniso doveva avere assunto in presenza di riti estatici di origine straniera come quelli di Bendis, Cibele, Sabazius, Adone e Iside, introdotti dal Levante e diffusi nel Pireo e in Atene durante gli anni cupi e di crescente irrazionalità della guerra del Peloponneso» (31).

I due aspetti dell'Oriente, che nei due drammi citati lo differenziano dall'Occidente, rimarranno centrali nella geografia immaginaria creata in Europa. Una linea di confine è tracciata tra due continenti. L'Europa è forte e ben strutturata; l'Asia è lontana e sconfitta. Eschilo "rappresenta" l'Asia, la fa parlare per bocca dell'anziana regina persiana, madre di Serse. E' l'Europa a dare forma, intelligibilità all'Oriente. Il modo in cui lo fa non è quello del burattinaio, ma piuttosto quello dell'artista, guidato da un autentico ingegno creativo, il cui potere di dare vita raffigura, anima e costituisce lo spazio altrimenti vuoto, silenzioso e temibile al di là dei confini, oltre il mondo a lui familiare. Vi è un'affinità tra l'orchestra eschilea, in cui l'Asia immaginata dal drammaturgo è, per così dire, contenuta, e il dotto involucro del sapere orientalista, che pure avvolge l'immenso, amorfo universo orientale, sottoponendolo a uno scrutinio non

di rado simpatetico, e però sempre dominatore. In secondo luogo, vi è nelle due tragedie il tema dell'Oriente come pericolo e insidia. La razionalità è indebolita nelle sue fondamenta dalla propensione orientale per l'eccesso, dalle alternative, oscuramente attraenti, che esso offre ai valori considerati normali. La diversità dell'Est dall'Ovest è simboleggiata dall'inflessibilità con la quale, all'inizio, Penteo respinge le Baccanti isteriche. Quando alla fine si unisce a loro, è perduto non per avere ceduto a Dioniso, ma perché ne aveva fin dall'inizio mal valutato la pericolosità. La tesi che Euripide ha inteso esporre è drammaticamente rappresentata sulla scena dai due anziani sapienti, Cadmo e Tiresia, consapevoli del fatto che la «sovranità» da sola non dà il controllo sulla sorte degli uomini; vi è pure, essi dicono, la prudenza, cui spetta valutare correttamente la forza del potere straniero, e giungere abilmente con esso a un utile compromesso. I misteri orientali sono dunque da prendersi molto sul serio, se non altro perché costituiscono una salutare sfida, che può schiudere alla razionale mentalità dell'Occidente nuovi ambiti entro cui far valere la propria energia e la propria ambizione.

Una grande contrapposizione come quella tra Oriente e Occidente, tuttavia, provoca altre suddivisioni, minori, specialmente man mano che il progresso civile facilita attività come viaggi, commerci, conquiste, ricerca di nuove esperienze. Nella Grecia classica e a Roma geografi, storiografi e uomini politici come Cesare, oratori e poeti contribuirono alla passione tassonomica, alla distinzione di razze, regioni, nazioni e mentalità le une dalle altre. Una passione non sempre disinteressata, come quando fu posta al servizio della tesi di una superiorità greca o romana su altri popoli e altre culture. Ma l'interesse per l'Oriente aveva una propria, autonoma tradizione di classificazioni e gerarchie. Almeno a partire dal secondo secolo avanti Cristo non c'era viaggiatore o potentato occidentale con interessi e ambizioni a Est che ignorasse che Erodoto e Alessandro il Grande avevano esplorato ampie zone dell'Asia. L'Oriente fu quindi innanzitutto suddiviso in regioni visitate, esplorate o conquistate da Erodoto e Alessandro, e regioni che né questi ultimi né i loro epigoni avevano visitato o descritto. Il cristianesimo completò la definizione delle principali sfere intra-orientali: vi erano un Oriente vicino e un Oriente remoto, un Oriente familiare, chiamato da René Grousset «l'empire du Levant» (32), e un Oriente favoloso. L'Est si trovò quindi a lungo in bilico tra il rappresentare, nella geografia mentale dell'europeo, un Vecchio Mondo al quale tornare come a una specie di Eden o paradiso perduto, o,

al contrario, una terra affatto nuova, da scoprire come Colombo scoprì l'America e in cui fondare, magari, un Nuovo Mondo (sebbene, ironicamente, Colombo stesso credette di aver scoperto una nuova regione del Vecchio Mondo). Certo nessuna regione dell'Oriente corrispose in modo esclusivo a uno solo di questi estremi, ma tutte parteciparono variamente dell'uno e dell'altro, acquistando una capacità di affascinare, stimolare e confondere la mentalità europea che merita di essere approfondita.

Si pensi a come l'Oriente, il Vicino Oriente in modo particolare, sia stato considerato dall'Occidente il proprio grande opposto complementare sin dall'antichità. A est erano la Bibbia e le origini del cristianesimo; a est si recarono grandi viaggiatori come Marco Polo, che tracciò le vie di comunicazione e gettò le basi di uno stabile sistema di relazioni commerciali, e dopo di lui Lodovico di Varthema e Pietro Della Valle; a est guardarono fantasiosi narratori come Mandeville; là si svilupparono temibili movimenti politico-religiosi, primo fra tutti l'islam, e le migrazioni di popoli guerrieri; a est furono inviati i crociati. Da queste esperienze ebbe origine una ricca letteratura, entro la quale si possono individuare alcune tematiche più ricorrenti: il viaggio, la cronaca, la favola, il racconto esemplare, il dibattito polemico. Sono queste le lenti attraverso cui l'Oriente viene percepito, e l'incontro di Oriente e Occidente prende una forma definita. Ma ciò che dà una qualche unità alla variegata molteplicità di questo incontro è l'oscillazione tra i due poli menzionati poc'anzi. Ciò che era estraneo e lontano diviene a poco a poco stranamente familiare; si tende a non giudicare più alcunché completamente estraneo o completamente abituale, mentre emerge una terza possibilità, quella cioè di vedere le cose nuove, cose viste per la prima volta, come versioni di qualcosa precedentemente conosciuto. In sostanza, tale nuova possibilità non è tanto un mezzo per imparare, quanto un metodo per tenere sotto controllo ciò che appare come una minaccia alla nostra consueta visione del mondo. Se improvvisamente siamo posti di fronte a quello che pare un modo di vita radicalmente sconosciuto - e tale parve all'Europa, durante il Medioevo, l'islam - la reazione è nell'insieme difensiva e conservatrice. L'islam viene giudicato una versione modificata, in modo fraudolento, di qualcosa di già esistente, nella fattispecie del cristianesimo. La minaccia viene modificata, si impongono valori familiari, alla fine la mente attenua la pressione discriminando tra elementi effettivamente «originali» e altri che reputa in fondo delle «ripetizioni». In questo modo anche l'islam fu

«addomesticato»: la sua originalità e forza di suggestione furono poste sotto controllo, e si poterono cogliere sfumature e differenziazioni che sarebbero sfuggite se la sua novità avesse continuato a venire esperita in forma bruta. In modo analogo, l'Oriente intero, o meglio la sua immagine, oscilla tra il disprezzo dell'Occidente per ciò che è familiare e rassicurante, e la sua curiosità - una curiosità piena di timore - per ciò che è nuovo.

Per quanto riguarda l'islam, comunque, il timore europeo, non disgiunto da una certa ammirazione, non era ingiustificato. A partire dalla morte di Maometto, nel 632, la forza militare e, progressivamente, anche quella culturale e religiosa del mondo islamico crebbero enormemente. Prima la Persia, la Siria, l'Egitto, la Turchia, poi l'Africa settentrionale furono conquistati dagli eserciti musulmani. Durante l'ottavo e il nono secolo vi si aggiunsero la Spagna, la Sicilia e persino parte della Francia. Durante i secoli tredicesimo e quattordicesimo l'islam aveva esteso la sua influenza a terre tanto lontane dal suo luogo d'origine quanto l'India, l'Indonesia e la Cina. A questa formidabile spinta espansionistica l'Europa poté dapprima contrapporre ben poco, tranne una specie di timore rispettoso. Gli autori cristiani testimoni delle conquiste islamiche provarono scarso interesse per la cultura e lo splendore della nuova entità politico-religiosa, per i suoi progressi scientifici e la sua arte, che erano, come sottolinea Gibbon, «coevi al periodo più buio e sterile negli annali europei». (Ma egli aggiunge, forse non senza una certa soddisfazione: «Dal momento che nell'insieme si può dire che la scienza sia nata in Occidente, si deve probabilmente ammettere che la fioritura culturale in Oriente abbia poi perso il suo slancio, e sia avvizzita») (33). La tipica sensazione dei cristiani di fronte agli eserciti del Profeta era che «somigliavano in tutto a uno sciame di api, ma con le mani pesanti [...] non lasciavano niente di intatto»: così scriveva Erchembert, chierico di Montecassino nel secolo undicesimo (34).

Non per nulla l'islam finì col diventare il simbolo del terrore, della devastazione, dell'invasione da parte di un nemico barbaro e crudele, con cui non si può venire a patti. Per l'Europa, l'islam rappresentò un trauma duraturo. Sino alla fine del secolo tredicesimo il «pericolo ottomano» rimase nei pressi del continente, rappresentando un'incombente minaccia per la cristianità; col tempo la civiltà europea incorporò quella minaccia e la sua epopea, le grandi gesta, le personalità e gli eventi a essa collegati, e ne fece fili intessuti inseparabilmente nella trama della propria memoria storica e della propria fantasia. Nell'Inghilterra del Rinascimento, come

narra Samuel Chew nel classico studio "The Crescent and the Rose", «un uomo di media cultura e intelligenza» aveva sulla punta delle dita, e poteva vedere rappresentati sui palcoscenici di Londra, un numero piuttosto elevato di episodi importanti della storia dell'islam ottomano, e del suo secolare scontro con l'Europa cristiana (35). Il punto è che quanto rimase patrimonio corrente fu senza dubbio una versione addomesticata della grande temutissima forza ostile che l'islam rappresentò per l'Europa. Come i saraceni di Walter Scott, la rappresentazione europea di musulmani, ottomani o arabi fu sempre anche un modo di controllare il misterioso, minaccioso Oriente, e lo stesso può dirsi, in una certa misura, dei raffinati metodi di ricerca degli orientalisti, il cui oggetto non era tanto l'Est in se stesso quanto un Est ben conosciuto, e perciò meno temibile, tanto per gli studiosi quanto per i loro lettori europei.

Non vi è nulla di particolarmente strano o riprovevole in siffatti addomesticamenti di ciò che è esotico; senza dubbio si verificano in tutte le culture, e tra tutti gli uomini. Tengo solo a sottolineare che l'orientalista, come ogni europeo che abbia avuto contatti con l'Oriente o vi abbia riflettuto, tendeva e tende a effettuare questo tipo di operazione mentale. Ancora più importanti sono i limiti che tale operazione impone all'immaginazione e alla terminologia. La percezione occidentale dell'islam costituisce in proposito un esempio eccellente, e come tale è stata studiata in modo ammirevole da Norman Daniel. Uno dei limiti incontrati dai pensatori cristiani che tentarono di comprendere l'islam ha una natura analogica: poiché Gesù Cristo sta a fondamento della fede cristiana, si partì dall'assunto - in realtà infondato - che Maometto fosse per l'islam ciò che Cristo era per il cristianesimo. Da qui il nome polemico di «maomettani» attribuito ai musulmani, e il conseguente epiteto di «impostore» dato a Maometto (36). Da questo e molti altri analoghi misconoscimenti «derivò un circolo vizioso che non fu mai rotto dall'esteriorizzazione immaginativa [...]. La nozione cristiana di islam era integrale e autosufficiente» (37). L'islam diventò «un'immagine» - il termine è di Daniel, ma mi pare che possieda notevoli implicazioni anche in relazione all'orientalismo nel suo insieme - il cui scopo era non tanto quello di rappresentare l'islam in se stesso, quanto ciò che esso aveva significato per il Medioevo cristiano.

«L'invariabile tendenza a non tener conto di ciò che il Corano diceva, o di ciò che i musulmani pensavano dicesse, e a trascurare ciò che i musulmani

pensavano o facevano in ogni specifica circostanza, implica necessariamente che la dottrina coranica, e le altre dottrine islamiche, furono presentate in forma tale da risultare convincenti per i cristiani; interpretazioni sempre più stravaganti potevano sperare di ottenere un certo credito, quanto più gli autori e i lettori erano lontani dai confini del mondo islamico. Solo con estrema riluttanza si cominciò a credere che ciò che i musulmani dicevano di pensare fosse ciò che effettivamente pensavano. L'idea cristiana di ciò che essi pensavano fu abbandonata il meno possibile nei dettagli (persino di fronte all'evidenza dei fatti), mentre nell'impostazione generale si può dire che non sia stata abbandonata per nulla. Vi erano, in tale idea, lievi differenze d'accento, ma solo entro un insieme molto coerente. Le correzioni apportate nell'interesse di una maggiore verosimiglianza avevano uno scopo difensivo, si puntellava una struttura vacillante per evitare modifiche radicali. L'opinione cristiana era un edificio da non abbattere, fosse pure per poi ricostruirlo» (38).

L'erronea ma coerente visione cristiana dell'islam fu rinforzata in innumerevoli modi, compresi - nel Medioevo e nel primo Rinascimento - un gran numero di opere poetiche, controversie dotte e superstizioni popolari (39). A quel tempo il Vicino Oriente poteva considerarsi incorporato nella visione del mondo della cristianità latina - nella "Chanson de Roland" la venerazione dei saraceni è ritenuta includere Maometto "e" Apollo. Verso la metà del secolo quindicesimo, come R. W. Southern ha brillantemente dimostrato, era ormai evidente per i più avveduti pensatori europei «che riguardo all'islam qualcosa bisognava pur fare», essendo giunto quest'ultimo a occupare militarmente persino una parte dell'Europa orientale. Southern riferisce un drammatico episodio verificatosi tra il 1450 e il 1460: quattro dotti, Giovanni da Segovia, Nicola da Cusa, Jean Germain ed Enea Silvio Piccolomini (Pio Secondo) tentarono di iniziare un dialogo con l'islam sotto forma di "contraferentia", o «conferenza». L'idea era di Giovanni da Segovia: in una serie di colloqui, preparati con cura, con i rappresentanti dell'islam, i cristiani avrebbero dovuto addirittura tentare la conversione in massa dei musulmani. «Egli vedeva la conferenza come uno strumento con una funzione politica oltre che strettamente religiosa, e con parole che toccano corde profonde nel cuore dei moderni esclamò che persino se fosse durata dieci anni [la conferenza] avrebbe causato meno sprechi e meno danni di una guerra.» Tra i quattro dotti non fu raggiunto un accordo, ma l'episodio

è assai significativo in quanto fu un tentativo piuttosto raffinato - inscrivibile in un'ampia tendenza europea da Beda il Venerabile a Lutero - di avere una rappresentanza dell'Oriente con cui l'Ovest potesse confrontarsi, di "mettere in scena" insieme Oriente ed Europa in modo sufficientemente coerente, e di realizzare l'idea di fondo dei cristiani, mostrare cioè ai musulmani come l'islam altro non fosse che una versione traviata del cristianesimo. Ecco la conclusione di Southern:

«Il dato più rilevante ci pare l'incapacità di tutti questi sistemi di pensiero [europei e cristiani] di spiegare in modo soddisfacente ciò che avrebbero dovuto spiegare [cioè l'islam], e l'incapacità ancora maggiore di influenzare concretamente il corso degli eventi.

Questi ultimi in realtà non si rivelarono mai né così catastrofici né così rosei come gli osservatori più accreditati avevano di volta in volta pronosticato; nel contempo mi pare degno di nota che gli esiti non furono mai così buoni come quando i migliori giudici attesero con fiducia un lieto fine. Si registrò qualche progresso [nella comprensione cristiana dell'islam]? Personalmente, ritengo di sì. Anche se la soluzione del problema rimase ostinatamente fuori portata, almeno la sua impostazione divenne più complessa, più razionale, più basata sull'esperienza [...]. Gli studiosi che affrontarono il problema dell'islam nel Medioevo non trovarono la risposta che cercavano e desideravano; tuttavia elaborarono un atteggiamento mentale e una capacità di comprensione che, usata da altri studiosi e in altri campi, può tuttora dare buoni risultati» (40).

L'aspetto più valido dell'analisi di Southern, qui e in altri punti della sua breve storia delle teorie occidentali sull'islam, sta nell'aver mostrato come alla fin fine sia stata l'ignoranza occidentale dell'islam, e non la sua conoscenza, a divenire più raffinata e complessa. In altre parole, non solo la verità ma anche la finzione ha una sua logica, e una sua dialettica di crescita e di declino. Alla figura di Maometto vennero nel Medioevo attribuite una serie di caratteristiche appropriate non tanto al Profeta della Mecca, quanto ai «profeti del 'Libero Spirito' che [nel secolo dodicesimo] comparvero in Europa, predicarono e raccolsero seguaci». Oppure, essendo considerato autore di una falsa Rivelazione, Maometto fu visto come la quintessenza della lussuria, della sodomia, della mendacia e di innumerevoli altre malvagità che sarebbero derivate «logicamente» dalle sue imposture dottrinali (41). Così l'Oriente acquistò rappresentanze e

rappresentazioni, ognuna più concreta, più adatta alle esigenze ideologiche occidentali, di quelle che l'avevano preceduta. E' come se, una volta prescelto l'Oriente come entità atta a raffigurare l'infinito in forma finita, l'Europa non sapesse più fare a meno di tale espediente. L'Oriente e gli orientali, arabi, islamici, indiani o cinesi, divennero pseudoincarnazioni ripetitive di grandi prototipi (Gesù, l'Europa, l'Occidente) che si supponeva essi avessero imitato. Solo la fonte di queste idee occidentali sull'Oriente, invero piuttosto narcisistiche, mutò col tempo, non le idee in se stesse. Ci si imbatte così, nei secoli dodicesimo e tredicesimo, nella diffusa opinione che l'Arabia fosse «alla periferia del mondo cristiano, naturale asilo per fuorilegge eretici» (42), e che Maometto fosse un astuto apostata; mentre nel secolo ventesimo, nel giudizio di uno studioso di orientalismo, specialista erudito, troviamo l'idea che l'islam altro non sia che una specie di arianesimo di seconda mano (43).

La nostra iniziale descrizione dell'orientalismo come campo di studi eruditi acquista ora una nuova concretezza. L'idea di campo allude a uno spazio delimitato. Analogamente, il concetto di rappresentazione, di cui ci siamo serviti più di una volta, implica un riferimento al teatro: l'Oriente è un palcoscenico, nel quale l'intero Est viene confinato. Sul palcoscenico compaiono figure il cui compito è rappresentare il più ampio ambito da cui provengono. L'Oriente non appare più come uno spazio illimitato al di là del familiare mondo europeo, ma come un'area chiusa, un ampio palcoscenico annesso all'Europa. L'orientalista non è allora nient'altro che uno specialista in un campo del quale la vera responsabilità spetta all'Europa, così come il pubblico è storicamente e culturalmente responsabile del dramma (oltre che rispondente a esso) tecnicamente allestito dal drammaturgo. Dietro le quinte del palcoscenico orientale è custodito un ricchissimo repertorio culturale le cui singole voci evocano fantasmagorie di un mondo incantato: la Sfinge, Cleopatra, l'Eden, Troia, Sodoma e Gomorra, Astarte, Iside e Osiride, Saba, Babilonia, i Geni, i Magi, Ninive, il prete Gianni, Maometto e altri ancora; luoghi, in certi casi soltanto nomi, metà immaginari, metà conosciuti; mostri, diavoli, eroi; terrori, piaceri, desideri. L'immaginazione europea ha tratto abbondante nutrimento da tale repertorio. Tra il Medioevo e il secolo diciottesimo autori eminenti come Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes, i creatori della "Chanson de Roland" e del "Poema del Cid" si ispirarono all'Oriente nelle loro opere, arricchendo con la fantasia immagini, idee e personaggi che lo popolavano. Per di più, una parte

rilevante di ciò che in Europa fu considerato sapere orientalista, fece proprie visioni di tipo mitico, anche quando le conoscenze obiettive sembravano progredire sensibilmente.

Un esempio celebre di come forma drammatica e immaginazione erudita potessero confluire nel «teatro» orientalista è la "Bibliothèque orientale" di Barthélemy d'Herbelot, pubblicata postuma nel 1697 con una prefazione di Antoine Galland. L'introduzione alla recente "Cambridge History of Islam" considera la "Bibliothèque", insieme al discorso preliminare che George Sale antepose alla propria traduzione del Corano (1734) e alla "History of the Saracens" (1708, 1718) di Simon Ockley, una testimonianza «molto importante» della «nuova comprensione dell'islam», nonché dello sforzo per farla giungere «a un pubblico non solo accademico» (44). Questo giudizio non descrive però adeguatamente l'opera di d'Herbelot che, a differenza dei lavori di Sale e Ockley, non si occupa soltanto dell'islam. Eccezion fatta per l'"Historia orientalis" di Johann H. Hottinger, apparsa nel 1651, la "Bibliothèque" rimase nel suo campo il riferimento bibliografico per eccellenza sino all'inizio del secolo diciannovesimo. Non è eccessivo affermare che essa fece epoca. Galland, primo traduttore europeo delle "Mille e una notte" e arabista di vaglia, mise l'opera di d'Herbelot a confronto con quelle che l'avevano preceduta, per sottolinearne la prodigiosa ampiezza. D'Herbelot, fece notare Galland, aveva letto un gran numero di opere in arabo, persiano e turco, col risultato di scoprire cose che sino ad allora agli europei erano completamente sfuggite (45). Dopo avere compilato un dizionario dei tre suddetti idiomi orientali, d'Herbelot studiò storia, teologia, geografia, scienza e arti delle regioni che lo interessavano, sia nelle forme più obiettive sia in quelle più fantasiose. A quel punto decise di scrivere due libri: una "Bibliothèque", cioè una specie di dizionario basato su un ordine alfabetico delle voci trattate, e un "Florilège", cioè un'antologia. Dei due, solo il primo fu portato a termine.

Nella sua descrizione della "Bibliothèque" Galland osserva che «orientale» era da intendersi principalmente in riferimento al Levante, benché - aggiunge con ammirazione - il periodo preso in considerazione non si limitasse ad andare dalla creazione di Adamo «sino ai tempi in cui ci troviamo»: d'Herbelot aveva voluto spingersi ancor più indietro, sino ai tempi «più antichi» dei racconti mitici, al lungo periodo dei solimani preadamiti. Man mano che il resoconto di Galland procede, apprendiamo che la "Bibliothèque" era come «qualsiasi altra» storia del mondo, poiché

ciò cui mirava era compendiare le conoscenze esistenti su temi come la Creazione, il Diluvio, la distruzione di Babele e così via, con la differenza che le fonti di d'Herbelot erano orientali. Egli aveva diviso la storia in due categorie, sacra e profana (ebrei e cristiani furono posti nella prima, i musulmani nella seconda), e in due periodi, prima e dopo il diluvio. Così d'Herbelot poté discutere un gran numero di storie diverse quali la mongola, la tartara, la turca e la slava; prese altresì in considerazione tutte le province dell'Impero musulmano, dall'Estremo Oriente alle Colonne d'Ercole, con i rispettivi costumi, rituali, tradizioni, commentari, dinastie, palazzi, fiumi, flora. Un'opera del genere, pur prestando una certa attenzione alla «dottrina perversa di Maometto, che ha causato danni così gravi al cristianesimo», era più ampia e completa di ogni altra scritta in precedenza. Galland concludeva il suo "Discours" assicurando ripetutamente al lettore che la "Bibliothèque" di d'Herbelot era «utile e piacevole» al massimo grado; altri orientalisti, come Postel, Scaliger, Golius, Pockoke, Erpenius, avevano realizzato studi grammaticali, lessicografici e geografici sull'Oriente troppo specialistici. Solo d'Herbelot aveva saputo scrivere un libro capace di convincere il lettore europeo che lo studio dell'Oriente non era necessariamente arido e di ben poca utilità pratica; solo d'Herbelot, a parere di Galland, si era sforzato di suscitare nella mente dei lettori un'idea sufficientemente ampia di ciò che significava studiare l'Oriente, un'idea capace di soddisfare sia l'intelletto sia le grandi aspettative del profano (46).

Proprio attraverso imprese come quella di d'Herbelot l'Europa prese coscienza della propria capacità di abbracciare e orientalizzare l'intero Oriente. Un certo senso di superiorità traspare qua e là nelle affermazioni di Galland a proposito delle "materia orientalia" sue e di d'Herbelot; come nell'opera di geografi del secolo diciassettesimo quali Raphael du Mans, gli europei intuivano in qualche modo che l'Oriente stava per essere superato dalla scienza occidentale (47). A divenire evidente non era solo la superiorità della prospettiva occidentale, bensì anche la trionfante capacità tecnica tramite cui ci si poteva impadronire dell'immensa fecondità del Levante, e renderla sistematicamente, addirittura alfabeticamente, conoscibile da parte degli uomini di cultura occidentali. Quando Galland afferma che l'opera di d'Herbelot soddisfa le aspettative del pubblico, intende dire a mio avviso che essa non mira a una revisione delle più diffuse opinioni sull'Oriente. Ciò che l'orientalista fa, è "confermare" l'Oriente agli occhi del lettore; e non tenta né vuole scuotere convinzioni

già consolidate. Tutto ciò che la "Bibliothèque orientale" fa è rappresentare l'Oriente in modo più completo e chiaro; ciò che altrimenti avrebbe costituito una raccolta slegata di fatti presi a caso più o meno riguardanti la storia del Levante, le culture biblica e islamica, le caratteristiche di paesi lontani, è trasformato in un'ordinata visione panoramica dell'Oriente, dalla «A» alla «Z». Alla voce "Mohammed" d'Herbelot riporta dapprima tutti i nomi dati al Profeta, poi procede a confermare la visione ideologica e dottrinale a lui attribuita nel modo seguente:

«Si tratta del famoso impostore Maometto, Autore e Fondatore di un'eresia, che ha preso il nome di religione, da noi chiamata maomettana. "Vedere" alla voce "Islam".

Gli interpreti dell'Alcoran e altri dottori della legge musulmana o maomettana hanno attribuito a questo falso profeta tutte le lodi che ariani, pauliciani o paulianisti, e altri eretici hanno attribuito a Gesù Cristo, mentre allo stesso tempo lo privavano della divinità...» (48).

«Maomettano» è il termine decisivo (e spregiativo) di conio europeo; «islam», che guarda caso è il termine originale usato dai musulmani, è confinato in un'altra voce. L'«eresia [...] da noi chiamata maomettana» è ridotta a imitazione di imitazioni cristiane del cristianesimo. Poi, nel lungo racconto storico della vita di Mohammed, d'Herbelot muta il suo stile in autentica narrativa. Ma è la "collocazione" di Maometto nella "Bibliothèque" l'elemento più significativo. La pericolosità del suo messaggio eretico è drasticamente ridotta, allorché questo e il suo autore sono trasformati in brevi note informative diligentemente catalogate in ordine alfabetico. Mohammed non incombe più minaccioso sul mondo occidentale, come un depravato fanatico capace di suscitare eserciti e conquistare regni: occupa tranquillo la propria (eminente) posizione sul palcoscenico orientalista (49). Gli sono attribuiti una genealogia, una ragion d'essere e persino un divenire storico, espressi tramite chiare, semplici proposizioni, che lo confinano in un ruolo e gli impediscono scorribande pericolose. Queste «immagini» dell'Oriente sono tali in quanto rappresentano o stanno in luogo di un oggetto tanto vasto da risultare inafferrabile, permettendo così di coglierlo e, in un certo senso, di vederlo. Spesso sono inoltre "personaggi", non troppo diversi dagli sbruffoni, dagli avari e dai ghiottoni descritti da Teofrasto, La Bruyère o Selden. Forse non è del tutto corretto affermare che "guardiamo" personaggi come il "miles

gloriosus" o Maometto l'impostore, perché essendo confinati in un ambito strettamente discorsivo, essi possono facilitare l'apprendimento di un tipo generale, minimizzando difficoltà o ambiguità. Il Maometto di d'Herbelot è però un'"immagine", perché il falso profeta fa parte di un'ampia rappresentazione teatrale detta "orientale", la cui totalità è racchiusa nella "Bibliothèque".

La qualità didattica della rappresentazione orientalista non può essere separata dal resto della performance. In un'opera erudita come la "Bibliothèque orientale", frutto di studi e ricerche sistematici, l'autore impone un ordine ben definito al proprio materiale; inoltre, egli desidera rendere chiaro al lettore che quanto è trasmesso dalla pagina scritta è una valutazione ponderata, intenzionale, del materiale. E' così convogliata dalla "Bibliothèque" un'impressione di forza ed efficacia dell'orientalismo, che ovunque rammenta al lettore che per accostarsi all'Oriente egli dovrà servirsi delle griglie e dei dotti codici elaborati dagli orientalisti. Non solo l'Oriente viene adattato alle esigenze della cristianità occidentale; è anche assediato da una serie di atteggiamenti e giudizi che rinviano, per verifiche e correzioni, non a fonti orientali dirette ma ad altri testi orientalisti. Il palcoscenico orientalista diviene un apparato moralmente ed epistemologicamente rigido. Come disciplina della conoscenza occidentale «autorizzata» dell'Oriente, l'orientalismo prende a esercitare la propria non trascurabile influenza in tre direzioni: verso l'Oriente, verso gli orientalisti e verso i «consumatori» occidentali dell'orientalismo. Sarebbe a mio avviso un grave errore sottovalutare la forza della triplice relazione così instauratasi. L'Oriente (un «altrove» a est dell'Europa) viene corretto, penalizzandolo, per il semplice fatto di trovarsi al di fuori dei confini della società europea, del «nostro» mondo; l'Oriente è così "orientalizzato", trasformato cioè in una provincia sottoposta alla potestà orientalista, spingendo inoltre il lettore comune occidentale ad accettare le codificazioni degli orientalisti (come l'ordine alfabetico della "Bibliothèque" di d'Herbelot) come se fossero il "vero" Oriente. La verità, insomma, finisce col dipendere dal giudizio degli studiosi invece che dal materiale oggettivo stesso, che col tempo sembra persino dovere la sua esistenza all'orientalista.

Questo processo didattico non è difficile da comprendere né da spiegare; basta ricordare ancora una volta come qualsiasi cultura eserciti un'azione sulla bruta realtà dei fatti, trasformandola da un insieme di elementi liberamente fluttuanti a uno stabile sistema di conoscenza. Il problema non

sta nel fatto che si verifichi questa trasformazione: è naturale che la mente umana opponga resistenza agli assalti delle novità grezze; quindi una cultura tende sempre ad alterare le altre culture con cui viene in contatto, accogliendole non come esse realmente sono, ma trasformandole a proprio vantaggio. Per gli occidentali, comunque, l'Oriente è sempre stato "come" questo o quell'aspetto dell'Occidente; per alcuni romantici tedeschi, per esempio, la religione indiana era essenzialmente una versione orientale del panteismo cristiano-germanico. E l'orientalista si sente in dovere di trasformare senza posa l'Oriente in qualcosa d'altro: lo fa per se stesso, o per la propria cultura, talvolta per quello che ritiene essere il bene degli orientali. E' un processo di trasformazione disciplinato: viene insegnato, ha proprie associazioni, periodici, tradizioni, terminologia, retorica, in accordo con le prevalenti norme politiche e culturali dell'Occidente. E questa tendenza - come intendo dimostrare - più che moderarsi, si è accentuata col passare del tempo, al punto che, giunti a esaminare l'orientalismo dei secoli diciannovesimo e ventesimo, l'impressione è quella di una estrema schematizzazione dell'intero Oriente.

Quanto sia antica l'origine di questo processo ho cercato di mostrare portando esempi della rappresentazione dell'Oriente nella Grecia antica. Quanto fortemente articolate furono le rappresentazioni successive, edificate sulle precedenti, quanto eccessivamente accurate le loro schematizzazioni, con che efficacia si inserirono nella geografia immaginaria occidentale è ciò che tenterò di illustrare prendendo lo spunto dall'"Inferno" di Dante. Uno dei meriti dell'immortale grandezza dell'opera di Dante sta nell'avere riunito in un unico imponente affresco la realtà terrena e i mondi e i valori ultraterreni del cristianesimo. Ciò che Dante pellegrino vede nel suo viaggio attraverso l'inferno, il purgatorio e il paradiso, è la molteplice manifestazione di un unico principio: il giudizio divino. Ciò che il poeta vede è insieme particolare e universale: così, per esempio, Paolo e Francesca, prigionieri dell'inferno per l'eternità, eternamente ripetono e rivivono l'esperienza che li ha perduti. Come ogni altro personaggio della "Divina Commedia", essi esprimono non solo se stessi, ma anche caratteri e temi umani di più ampia portata, e il destino che ne può scaturire.

«Maometto» - Mohammed - compare nel canto ventottesimo dell'"Inferno". Lo troviamo nell'ottavo dei nove cerchi maledetti, nella nona delle dieci bolge di Malebolge, anello di tetre fosse che circonda la sede stessa di Satana. Così, prima di raggiungere Maometto, Dante

attraversa cerchi popolati da peccatori macchiatisi di colpe meno gravi: lussuriosi, avari, golosi, eretici, iracondi, suicidi, bestemmiatori. Più in basso di Maometto si trovano solo i rei di menzogna e tradimento (tra i quali Giuda e i due romani Bruto e Cassio), e poi l'estrema profondità degli inferi, ove risiede Satana in persona. Maometto è quindi collocato, entro la precisa gerarchia del peccato, nella categoria dei «seminator di scandalo e di scisma». La punizione che gli tocca, eterna come ogni altra dell'inferno, è pure alquanto disgustosa: senza fine egli è lacerato in due metà dal mento all'ano, come - spiega il poeta - una botte le cui doghe vengano disgiunte. I versi di Dante non trascurano alcun dettaglio escatologicamente importante della percezione di un così esemplare supplizio: i visceri di Maometto e i suoi escrementi sono descritti con vivida precisione. Lo sventurato spiega a Dante la propria punizione indicando anche Alì, che lo precede nella fila di peccatori che un diavolo divide metodicamente in due; chiede inoltre al poeta di avvertire fra Dolcino - un prete disobbediente i cui seguaci propugnavano la comunanza dei beni e delle donne - della sorte cui andrà incontro se non vorrà pentirsi. Non sfuggirà al lettore l'analogia dantesca tra la poligamia permessa nel mondo islamico e il libertarismo dei dolciniani, analogia ribadita dall'aspirazione sia di Maometto che di Dolcino all'eminenza teologica. Ma non è tutto qui ciò che Dante ha da dire dell'islam. In precedenza, un piccolo gruppo di musulmani aveva fatto capolino nell'"Inferno". Avicenna, Averroè e Saladino sono tra i savi e virtuosi pagani che con Ettore, Enea, Abramo, Socrate, Platone e Aristotele troviamo sulla soglia del primo cerchio, non già puniti ma semplicemente esclusi dalla Salvezza (e però trattati con grande rispetto) per non aver potuto beneficiare della Rivelazione cristiana. Dante, naturalmente, ammira la loro virtù e i loro meriti, ma poiché non erano cristiani è costretto a condannarli, anche se con una pena lieve, all'inferno. L'eternità appiana ogni differenza, è vero, ma Dante non sembra per niente turbato da quanto possa apparire anacronistico e anomalo mettere nella stessa categoria di «pagani» dei savi precristiani e dei musulmani vissuti dopo la Rivelazione. Benché il Corano esplicitamente citi Gesù tra i profeti dell'umanità, Dante preferisce comportarsi come se i più insigni filosofi e sovrani islamici fossero stati all'oscuro del messaggio cristiano. L'idea di accostarli agli eroi e ai saggi dell'antichità classica occidentale ricorda un particolare della "Scuola di Atene" di Raffaello: Averroè è raffigurato accanto a Socrate e Platone

(oppure i "Dialogues des morts" di Fénelon, dove ha luogo una discussione tra Socrate e Confucio).

Le raffinate distinzioni che Dante esprime in forma poetica sono un esempio della tendenza, quasi un autentico destino, per cui l'islam e i suoi rappresentanti più significativi vengono trasformati in creazioni delle forze storiche e culturali, nonché delle preoccupazioni etiche, dominanti in Occidente. I dati empirici sulle specifiche caratteristiche dell'Oriente contano ben poco; il ruolo decisivo spetta a quella che ho chiamato «visione orientalista», una visione che non è esclusivo possesso degli eruditi, ma di tutti gli occidentali che hanno riflettuto sull'Oriente. La forza poetica di Dante contribuisce a intensificare e generalizzare questa prospettiva, dalla quale l'Oriente è contemplato: Maometto, Saladino, Averroè, Avicenna sono incastonati in un'eterna visione cosmologica, imprigionati in una grandiosa immutabilità, privati quasi di ogni intrinseco valore, in nome della «funzione» che svolgono nella rappresentazione cui sono chiamati a far parte. Isaiah Berlin così ha descritto tale fenomeno:

«In [una siffatta] cosmologia il mondo degli uomini (e, in alcune versioni, l'intero universo) è una sola, onnicomprensiva gerarchia; cosicché spiegare perché ogni ente che ne fa parte sia come, dove e quando in effetti è, equivale "eo ipso" a specificare qual è la sua funzione, in che misura la svolge, e quale posto tale funzione occupa nella gerarchia che costituisce l'armoniosa struttura complessiva della piramide. Se un tale quadro della realtà è veritiero, allora una spiegazione storica, come qualsiasi altra spiegazione, dovrà consistere soprattutto nella collocazione di individui, gruppi, nazioni, specie, nel punto loro destinato della configurazione universale. Conoscere il luogo «cosmico» di una cosa o di una persona significa poter dire cosa o chi è, e cosa fa, e nello stesso tempo offrire di ciò una spiegazione. Essere e avere valore, esistere e avere la funzione (e compierla con maggiore o minore successo) sono allora una medesima cosa. La configurazione d'insieme, e solo essa, fa esistere e durare, conferisce uno scopo, in altre parole dà valore e significato al mondo. Capire è percepire configurazioni. [...] Quanto più un evento o un atto o una personalità vengono presentati come necessari e inevitabili, tanto meglio li riterremo spiegati, tanto più ammireremo l'ingegno dell'autore di tale spiegazione, tanto più ci sentiremo vicini alla verità.

Si tratta di un atteggiamento profondamente antiempirico» (50).

Tale è, a ben vedere, anche l'atteggiamento orientalista in generale. Esso condivide con la magia e la mitologia il fatto di essere un sistema chiuso, che contiene e rinforza se medesimo, nel quale gli oggetti sono ciò che sono, ora e per tutta l'eternità, per ragioni ontologiche che nessun dato empirico può alterare o revocare. L'incontro europeo con l'Oriente, e con l'islam in particolare, rafforzò questo sistema di rappresentazioni e, come suggerito da Henri Pirenne, trasformò l'islam nella quintessenza del minaccioso vicino in contrapposizione al quale si sviluppò, a partire dal Medioevo, la civiltà europea. La decadenza dell'Impero romano a opera delle invasioni barbariche paradossalmente provocò l'assimilazione dei costumi barbari nella cultura romana e mediterranea, laddove, secondo Pirenne, la conseguenza delle invasioni islamiche a partire dal secolo settimo fu quella di spostare il baricentro culturale dell'Europa verso nord allontanandolo dal Mediterraneo, che era allora una provincia araba. «Il germanesimo cominciò a svolgere una funzione storica rilevante. Sino a quel momento la tradizione romana era stata ininterrotta, da allora in poi prese invece a svilupparsi una civiltà romano-germanica con proprie caratteristiche originali.» L'Europa si trovò chiusa in se stessa: l'Oriente, pur restando un partner commerciale di enorme importanza, era culturalmente, intellettualmente, spiritualmente "al di fuori" dell'Europa e della civiltà europea divenute, come afferma Pirenne, «un'unica grande comunità cristiana, coestesa all'"ecclesia" [...]. L'Occidente viveva ormai la propria vita» (51). Nel poema di Dante, nelle opere di Pietro il Venerabile e di altri orientalisti cluniacensi, negli scritti contro l'islam di polemisti cristiani (da Guiberto di Nogent e Beda a Roger Bacon, Guglielmo di Tripoli, Burcardo del Monte Sion e lo stesso Lutero), nel "Poema del Cid", nella "Chanson de Roland", nell'"Othello" di Shakespeare (questo «abuser of the world»), Oriente e islam sempre sono rappresentati come forze esterne estranee, eppure con un ruolo speciale nelle vicende "interne" dell'Europa.

La geografia immaginaria, dai vividi ritratti dell'"Inferno" alle prosaiche nicchie della "Bibliothèque orientale" di d'Herbelot, legittima una terminologia, un universo discorsivo e rappresentativo caratteristico della discussione e della comprensione dell'islam e dell'Oriente. Ciò che il discorso considera un dato di fatto - per esempio che Maometto sia un impostore - è in realtà una componente interna di quel medesimo discorso, che in un certo senso si è costretti a sottoscrivere se a esso si vuole partecipare. Alle diverse parti elementari del discorso orientalista - intendo

con ciò semplicemente il vocabolario impiegato ogni volta che si parla o si scrive dell'Oriente - è sottesa una serie di figure rappresentative, o tropi. Queste figure stanno all'Oriente reale - o all'islam, che è qui il tema centrale - come certi costumi stilizzati stanno ai personaggi che li indossano in una commedia. Sono, per esempio, simili alla croce portata da Everyman, o all'abito multicolore di Arlecchino nella commedia dell'arte. In altri termini, è inutile intestardirsi a cercare corrispondenze tra il linguaggio utilizzato per dipingere l'Oriente e l'Oriente stesso, non tanto perché quel linguaggio è poco verosimile, quanto perché non si propone in primo luogo di esserlo. Ciò che si propone, come se lo era proposto Dante nell'"Inferno", è di caratterizzare l'Oriente come estraneo e, nel medesimo tempo, di incorporarlo schematicamente in una rappresentazione scenica che, dal pubblico agli attori all'impresario, è da intendersi "per" l'Europa e soltanto per l'Europa. Da qui l'oscillazione perenne tra familiare ed estraneo; Maometto è sempre l'impostore (familiare, perché pretende di essere come Gesù, che conosciamo), e nel contempo è sempre l'orientale (estraneo, perché sotto la finta somiglianza con Gesù, è però diverso).

Invece di elencare tutte le figure del discorso relative all'Oriente - la diversità, la stranezza, l'esotica sensualità e così via - possiamo esaminarle in forma generale, così come andarono configurandosi a partire dal Rinascimento. Constateremo allora che si tratta sempre di enunciati assertivi e autoevidenti; i verbi sono al presente, un eterno presente senza tempo; le ripetizioni danno un senso di forza, di indiscutibilità; a ciascuna caratteristica dell'Oriente corrispondono caratteristiche europee analoghe, ma «superiori», talvolta specificate talvolta no. In tutti i casi si ricorre ampiamente alla semplice copula «è»; così Maometto "è" un impostore, elementare formula cui Dante conferisce grande forza drammatica, e che d'Herbelot canonizza e banalizza nella "Bibliothèque orientale". Spiegazioni e commenti sono superflui: le prove della colpevolezza di Maometto stanno semplicemente in quell'«è». Per ulteriori precisazioni non vi è posto; neppure si dice che Maometto "era" un impostore, o si considerano inutili le ripetizioni in proposito. Al contrario, ci si ripete, eccome; si ribadisce che egli "è" un impostore, e ogni volta che la parola viene ripetuta lo diventa un po' di più, mentre chi ribadisce il concetto accresce di altrettanto la propria autorità, il proprio merito per avere messo in luce tale fatto. Così, la celebre biografia di Maometto scritta da Humphrey Prideaux nel secolo diciassettesimo ha per sottotitolo «La vera natura dell'impostura». Infine concetti come quello di «impostore» (o

anche di «orientale», a dire il vero) implicano, anzi richiedono, un opposto che non sia a sua volta contraffazione di qualcosa d'altro, che cioè non sia definibile solo in termini negativi. Un simile concetto è, nel caso di Maometto, Gesù, nel caso di «orientale», «occidentale».

Quindi, dal punto di vista filosofico, il modo di pensare ed esprimersi, la visione d'insieme che ho chiamato «orientalismo», costituisce una forma di realismo radicale; chiunque ricorra all'orientalismo come prospettiva dalla quale esaminare e valutare questioni, oggetti, qualità e luoghi etichettati come «orientali», caratterizzerà ciò di cui parla, o su cui riflette, con parole e frasi considerate realistiche, o addirittura equiparate alla «realtà» pura e semplice. Dal punto di vista retorico, l'orientalismo è anatomico ed enumerativo: avvalersi della sua terminologia significa frammentare e classificare l'Oriente in parti concettualmente maneggevoli. Da un punto di vista psicologico, l'orientalismo è una forma di conoscenza paranoica, profondamente diversa, per esempio, dalla normale conoscenza storica. Queste, a mio avviso, alcune delle conseguenze più importanti della geografia immaginaria, e delle distinzioni dramatizzate che essa suggerisce. Vi sono tuttavia alcune versioni moderne dei risultati del processo di «orientalizzazione», cui vorrei ora rivolgere l'attenzione.

3. Progetti

E' necessario esaminare i più appariscenti successi operativi dell'orientalismo, non foss'altro che per constatare quanto inesatta (anzi, quanto diametralmente opposta alla realtà) fosse l'idea di soverchiante minaccia espressa da Michelet, quando dichiarò: «L'Oriente avanza, invincibile, fatale agli dèi della luce per il fascino dei suoi sogni, per la magia del suo "chiaroscuro"» (52). Le relazioni culturali, intellettuali ed economiche tra l'Europa e l'Oriente hanno attraversato vicissitudini innumerevoli, ma l'impressione di una separazione tra Oriente e Occidente non è mai venuta meno. In generale, comunque, non vi è dubbio che sia stato l'Ovest a muoversi più o meno minacciosamente verso Est, non il contrario. «Orientalismo» è il termine generale che ho scelto di impiegare per indicare l'approccio occidentale nei confronti dell'Oriente; è la disciplina teorica con cui l'Occidente si è avvicinato (e si avvicina) all'Est in modo sistematico, attraverso lo studio, l'esplorazione geografica e lo sfruttamento economico. Ma ho utilizzato il termine anche per indicare

l'insieme di sogni a occhi aperti, immagini e risorse lessicali messi a disposizione di chiunque desiderasse parlare di ciò che si trova al di là della linea di confine tra Est e Ovest. Questi due aspetti dell'orientalismo non sono incongrui, anzi, proprio tramite il loro simultaneo uso l'Europa ha potuto muoversi in Oriente - non solo metaforicamente - con grande sicurezza. Desidero qui soprattutto esaminare le prove concrete di tale affermazione.

Eccezion fatta per l'islam, l'Oriente è stato per l'Europa, fino al secolo diciannovesimo, lo scenario di un ininterrotto periodo di indiscusso predominio. Ciò è palesemente vero a proposito dell'esperienza britannica in India, dell'esperienza portoghese nelle Indie Orientali, in Cina e in Giappone, delle esperienze francesi e italiane in varie regioni orientali. Occasionali episodi di intolleranza da parte degli indigeni disturbarono l'idillio, come quando, nel 1638-1639, una rivolta di giapponesi convertiti al cristianesimo cacciò i portoghesi dalla regione; nell'insieme, tuttavia, solo l'Oriente arabo-islamico lanciò all'Europa una sfida importante a livello politico, intellettuale e, una volta tanto, economico. Per buona parte della propria storia, quindi, l'orientalismo recò in sé le tracce di un problematico atteggiamento europeo nei confronti dell'islam, ed è a questo punto nevralgico, per così dire, degli studi orientali che intendo dedicare particolare attenzione.

Senza dubbio l'islam fu da più di un punto di vista un'autentica provocazione. Esso si trova in una stretta, scomoda prossimità con il mondo cristiano, sia dal punto di vista geografico che culturale, ha saputo avvalersi di aspetti importanti della tradizione giudaico-ellenica, e ha attinto con creatività a quella cristiana; ha conseguito successi politici e militari raramente eguagliati nella storia dell'umanità. E non è tutto: i territori islamici circondano, e spesso comprendono, le regioni bibliche; il baricentro del dominio islamico si è sempre trovato nei territori più vicini all'Europa, detti appunto Vicino Oriente; in arabo ed ebraico, lingue semitiche, sono depositate informazioni della più grande importanza per la civiltà cristiana; dalla fine del secolo settimo alla battaglia di Lepanto, nel 1571, l'islam nelle sue varie forme - araba, ottomana, o nordafricano-spagnola - insidiò e spesso sottomise parzialmente l'Europa cristiana. Che i successi politico-militari dell'islam nulla abbiano da invidiare a quelli di Roma è cosa che nessun europeo colto, del passato o del presente, può fingere di ignorare. Neppure lo stesso Gibbon, come dimostra il seguente passo del suo studio sull'Impero romano:

«Nell'epoca gloriosa della Repubblica romana, il Senato sempre aveva avuto cura di impegnare le proprie valutazioni e le proprie legioni in una sola guerra, e di non suscitare l'ostilità di un nuovo avversario prima di avere definitivamente sconfitto quello presente.

Tale prudente politica godette di poca considerazione presso i califfi arabi, ambiziosi ed entusiasti. Con lo stesso vigore e la medesima efficacia essi invasero i successori di Augusto e di Artaserse; nello stesso momento le monarchie tradizionalmente rivali furono preda di un nemico che da tempo erano abituate a disprezzare. Nei dieci anni del califfato di Omar i saraceni ridussero all'obbedienza trentaseimila tra città e piazzeforti, distrussero quattromila chiese e templi degli infedeli, edificarono millequattrocento moschee per la pratica della religione maomettana. Cent'anni dopo la fuga del Profeta dalla Mecca, le armi e l'autorità dei suoi successori dominavano una regione estesa dall'India all'Oceano Atlantico, comprendente territori molto distanti e diversi tra loro...» (53).

Quando il termine «Oriente» non era un semplice sinonimo per l'Est asiatico nel suo insieme, o un modo generico per evocare immagini di terre esotiche e lontane, esso era riservato all'Oriente islamico. Questo Oriente «militante» era divenuto il simbolo di ciò che Henri Baudet ha chiamato «marea asiatica» (54). Senza dubbio tale fu il significato del termine in Europa sino alla metà del secolo diciottesimo, quando compendi di erudizione orientale come la "Bibliothèque orientale" di d'Herbelot cessarono di vertere solo sull'islam, arabo o ottomano. Sino a quel momento, la tradizione culturale aveva dato un comprensibile risalto a eventi relativamente lontani, come la caduta di Costantinopoli, le crociate e la conquista araba della Sicilia e della Spagna. Ma se quegli episodi ben potevano rappresentare l'Oriente più vicino e minaccioso, poco o nulla potevano dire delle rimanenti contrade asiatiche.

Vi era per esempio l'India, dove, dopo che i portoghesi ebbero creato le prime teste di ponte all'inizio del secolo sedicesimo, l'Europa, e soprattutto l'Inghilterra, svolse per un lungo periodo - tra il 1600 e il 1758 - un'attività di natura prevalentemente economica e commerciale, che si trasformò poi in un vero e proprio dominio politico e militare. Per parte sua l'India non costituì mai, invece, una minaccia per l'Europa. Fu piuttosto a causa del crollo dell'autorità locale, che aprì la strada alla competizione tra gli stati europei e al dominio politico diretto dell'Europa, che l'Oriente indiano poté essere trattato dall'Europa con l'alterigia del padrone di casa, molto lontana

dal senso di timore che improntava i rapporti con l'islam (55). Comunque, tra tale alterigia e una conoscenza degna di questo nome vi era un vero abisso. Le notizie riferite da d'Herbelot su argomenti indiano-persiani provengono tutte da fonti islamiche, e si può dire che sino all'inizio del secolo diciannovesimo «lingue orientali» fosse un'espressione sinonimica di «lingue semitiche». Il Rinascimento orientale di cui parla Quinet servì in effetti ad ampliare i limiti angusti in cui l'Oriente era rinchiuso, in conseguenza del fatto che l'islam ne costituiva un paradigma ritenuto valido per tutti gli usi e tutte le occasioni (56). La lingua sanscrita, la religione indiana e la storia indiana non furono oggetto di indagine scientifica prima degli studi di Sir William Jones nel tardo secolo diciottesimo, e persino l'interesse di Jones per l'India fu una conseguenza delle sue conoscenze e della sua curiosità a proposito dell'islam.

Non è quindi sorprendente che lo studio più importante sull'Oriente, dopo la "Bibliothèque" di d'Herbelot, sia "The History of the Saracens" di Simon Ockley, il cui primo volume apparve nel 1708. Uno storico dell'orientalismo contemporaneo ha espresso l'opinione che l'atteggiamento di Ockley nei confronti dei musulmani avesse «dolorosamente colpito» i suoi lettori europei. (Egli aveva tra l'altro affermato che proprio ai musulmani l'Europa cristiana doveva i suoi primi contatti con la filosofia.) Nella sua opera Ockley non mise solo in risalto i successi conseguiti dall'islam in campo filosofico, ma «offrì all'Europa un primo assaggio genuino e sostanzioso del punto di vista arabo a proposito delle guerre contro Bisanzio e contro la Persia» (57). Comunque Ockley ebbe cura di dissociarsi dalla pericolosa influenza dell'islam; diversamente dal collega William Whiston (successore di Newton a Cambridge), sottolineò sempre che si trattava di una perniciosa eresia. L'entusiasmo di Whiston per l'islam costò invece a quest'ultimo l'espulsione dal prestigioso ateneo, nel 1709.

L'accesso alle ricchezze indiane (orientali) richiese sempre il transito attraverso territori islamici, rinnovando così la constatazione dei nocivi effetti di quel sistema di pensiero quasi-ariano. Durante la maggior parte del secolo diciottesimo, Francia e Inghilterra superarono tale prova. Da lungo tempo l'Impero ottomano era scivolato in una comoda (soprattutto per l'Europa) senescenza, e nel secolo diciannovesimo si poté ridurlo al rango di «questione orientale». Francia e Inghilterra rivaleggiarono in India tra il 1744 e il 1748, poi di nuovo tra il 1756 e il 1763 sinché, nel 1769, l'Inghilterra emerse come vero arbitro politico ed economico delle

vicende del subcontinente. Come stupirsi dunque del progetto napoleonico di perturbare tale stato di cose mirando a un paese dell'interposta area islamica, l'Egitto?

Pur essendo stata immediatamente preceduta da almeno due dei maggiori progetti orientalisti, l'invasione napoleonica dell'Egitto nel 1798 e l'incursione nella vicina Siria ebbero conseguenze davvero incalcolabili per la storia del moderno orientalismo. Prima di Napoleone erano stati fatti solo due tentativi - entrambi a opera di studiosi - di strappare all'Oriente alcuni dei suoi veli, spingendosi al di là della consueta testa di ponte culturale costituita dalla regione biblica. Il primo si ricollega al nome di Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), un eccentrico teorico dell'egualitarismo, che nella propria mente riusciva a conciliare il giansenismo con il cattolicesimo ortodosso e il brahmanesimo, che viaggiò attraverso l'Asia per provare l'esistenza effettiva di certi Elett e delle genealogie bibliche. In effetti andò ben al di là di quanto si era proposto, spingendosi verso est sino a Surat, dove trovò alcuni testi avestici nascosti, e portò così a termine la sua traduzione dell'Avesta. Raymond Schwab ha detto a proposito del misterioso frammento avestico, per procurarsi il quale Anquetil-Duperron si era messo in viaggio, che mentre «gli studiosi osservavano il celebre frammento di Oxford, e poi tornavano alle loro scrivanie, Anquetil lo osservò, e poi partì alla volta dell'India». Schwab ha pure fatto notare che Anquetil-Duperron e Voltaire, pur essendo reciprocamente agli antipodi per ideologia e temperamento, nutrivano lo stesso interesse per l'Oriente e la Bibbia, «l'uno per rendere la Bibbia indiscutibile, l'altro per dimostrarla inverosimile». Per un ironico destino la traduzione dell'Avesta da parte di Anquetil portò acqua al mulino di Voltaire, perché le scoperte del primo «ben presto indussero a un riesame critico proprio di quel testo che sino a quel momento era considerato puramente e semplicemente rivelato». L'effetto della spedizione di Anquetil è ben riassunto da Schwab:

«Nel 1759 Anquetil terminò a Surat la propria traduzione dell'Avesta; nel 1786, a Parigi, completò la traduzione delle Upanishad. Egli aveva scavato un canale, ricongiunto i due emisferi del genio umano, corretto e ampliato il vecchio umanesimo del bacino del Mediterraneo. Meno di cinquant'anni prima, era stato chiesto ai suoi compatrioti cosa significasse essere persiani, allorché egli aveva loro insegnato a confrontare i monumenti persiani con quelli della Grecia antica. Prima di lui, per avere informazioni

sul remoto passato del nostro pianeta si guardava ai grandi autori latini, greci, ebrei e arabi. La Bibbia era vista come una roccia solitaria, un aerolito. Un universo di scritti era in teoria raggiungibile, ma quasi nessuno, si direbbe, sospettava l'immensa estensione di quelle regioni sconosciute. La consapevolezza ebbe inizio con la sua traduzione dell'Avesta e raggiunse un'imprevedibile intensità grazie all'esplorazione, in Asia centrale, dei linguaggi proliferati dopo Babele. Nelle nostre scuole costrette sino a quel momento entro i limiti angusti dell'eredità greco-latina filtrata attraverso il Rinascimento [e dovuta pure, in gran parte, a fonti islamiche], egli introdusse la visione di innumerevoli civiltà del passato, di un'infinità di letterature e, ciò che più conta, i pochi paesi europei non furono più i soli ad avere impresso il loro marchio nella storia» (55).

Per la prima volta l'Oriente si mostrò all'Europa nella concretezza dei suoi testi, dei suoi linguaggi, delle sue civiltà. Pure per la prima volta l'Asia acquistò una precisa fisionomia intellettuale e storica, da opporre alle nozioni mitiche sulla sua vastità e lontananza. Per uno di quei contraccolpi che sempre seguono un improvviso, forte ampliamento degli orizzonti culturali, subito dopo i contributi scientifici di Anquetil vennero quelli di William Jones, e veniamo così al secondo dei progetti prenapoleonici cui ho fatto cenno in precedenza. Laddove Anquetil aveva aperto nuove prospettive, Jones ne rese difficile l'utilizzazione, codificando, classificando, comparando. Già prima di lasciare l'Inghilterra per l'India nel 1783, Jones era un'autorità nel campo dell'arabo, dell'ebraico e del persiano. E non era l'unica, né la principale, delle sue occupazioni: egli era anche poeta, giurista, classicista, nonché erudito pressoché in ogni campo e materia, uno studioso infaticabile insomma, le cui energie inesauribili suggeriscono accostamenti con personalità quali Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt, Samuel Johnson. A tempo debito gli fu conferita «una carica dignitosa e redditizia nelle Indie»; appena vi giunse, ottenne un impiego nella Compagnia delle Indie Orientali, che gli lasciò tempo libero sufficiente per seguire una delle sue molte vocazioni: compiere ricerche autonome e personali, tramite cui ricostruire, incasellare, addomesticare l'Oriente, trasformandolo in una provincia dell'impero culturale europeo. Nel principale frutto di quelle ricerche, intitolato "Objects of Enquiry during My Residence in Asia", egli elenca, tra i temi approfonditi, «le leggi degli indù e dei maomettani; la politica e geografia del moderno Indostan; il miglior modo di governare il Bengala;

aritmetica, geometria e scienze varie degli asiatici; medicina, chimica, chirurgia e anatomia degli indiani; prodotti naturali in India; poesia, retorica ed etica in Asia; musica delle nazioni orientali; commercio, manifattura, agricoltura e scambi in India» e così via. Senza esitazioni o reticenze, Jones scrive a Lord Althorp il 17 agosto 1787: «Nutro l'ambizione di conoscere l'"India" meglio di quanto l'abbia conosciuta qualsiasi europeo prima di me». Senza poterlo sapere, egli precorre l'affermazione fatta oltre un secolo più tardi da Lord Balfour, cioè quella di conoscere l'Oriente meglio di qualunque altro inglese.

La professione ufficialmente esercitata da Jones concerneva il diritto, un campo con notevoli implicazioni simboliche per quanto riguarda l'orientalismo. Sette anni prima dell'arrivo di Jones in India, Warren Hastings aveva deciso che gli indiani dovevano essere governati in base alle loro leggi; progetto più ambizioso di quanto sembri a prima vista, dal momento che del codice legislativo sanscrito esisteva allora soltanto una traduzione persiana, fatta per fini pratici, mentre nessun inglese conosceva il sanscrito abbastanza bene per poter consultare il testo originale. Un funzionario della Compagnia di nome Charles Wilkins, presa confidenza con l'antico idioma, iniziò la traduzione del Codice di Manu; poco dopo, in tale fatica gli diede man forte Jones. (Tra l'altro, Wilkins fu il primo traduttore della Bhagavadgita). Nel gennaio del 1784 Jones prese parte alla cerimonia di inaugurazione della Asiatic Society of Bengal, che avrebbe dovuto essere per l'India ciò che la Royal Society era per l'Inghilterra. In qualità di primo presidente della società, oltre che di magistrato, Jones acquistò quell'incisiva conoscenza dell'Oriente e dei suoi abitanti che gli avrebbe poi valso il titolo di «indiscusso fondatore» (la definizione è di A. J. Arberry) dell'orientalismo. Governare e apprendere, e in seguito porre a confronto Oriente e Occidente: questi gli obiettivi che Jones si era dati, e che si reputa abbia raggiunti grazie a un invincibile impulso a classificare e includere l'infinita varietà dell'Oriente in un «esauriente compendio» ("complete digest") delle sue leggi, usanze, figure e opere. La sua affermazione più nota prova sino a che punto il moderno orientalismo, sin nei suoi inizi filosofici, fosse una disciplina comparativa, volta soprattutto a radicare le lingue europee in un remoto, e inoffensivo, terreno orientale:

«La lingua chiamata "sanscrito", per antica che sia, possiede una mirabile struttura; più perfetta del "greco", più ricca del "latino", più raffinata e squisita di entrambi, mostra nondimeno nei confronti dell'uno e dell'altro

innegabili affinità, sia nelle radici verbali che nelle forme grammaticali, che non sembra si possano addebitare al caso; affinità così forti che in verità nessun filologo potrebbe esaminare queste tre lingue senza avere l'impressione che derivino da una radice comune» (59).

Molti tra i primi orientalisti inglesi in India furono, come Jones, giuristi; oppure, fatto di per sé piuttosto interessante, medici con forti tendenze filantropiche. Per quanto è lecito ipotizzare, la maggior parte di loro era spinta dal duplice proposito di studiare «le scienze e le arti dell'Asia, nella speranza di facilitare miglioramenti colà, e progressi nel sapere e nelle arti anche in patria» (60). Così fu espresso il comune obiettivo degli orientalisti nel "Centenary Volume" della Royal Asiatic Society fondata nel 1823 da Henry Thomas Colebrooke. Nei rapporti con gli orientali loro contemporanei, i primi orientalisti di professione come Jones si trovarono a ricoprire contemporaneamente due ruoli; non sarebbe giusto però incolparli oggi delle costrizioni imposte alla loro umanità dal carattere ufficialmente "occidentale" della loro presenza in Oriente. Si trattava di giudici, oppure di dottori. Lo stesso Edgar Quinet, scrivendo più da metafisico che da realista, si mostra vagamente cosciente della natura terapeutica di quel rapporto. «L'Asia ha i profeti - egli disse in "Le Génie des religions" - l'Europa i dottori» (61). Un'adeguata conoscenza dell'Oriente procedeva attraverso un approfondito studio dei testi classici, e solo secondariamente con l'applicazione di quei testi all'Oriente moderno. Posto di fronte all'evidente decrepitezza e impotenza politica del Levante contemporaneo, l'orientalista europeo riteneva proprio dovere recuperare porzioni della perduta grandezza dell'Oriente classico, onde «facilitare miglioramenti» dell'Oriente moderno. Ciò che l'europeo traeva dal passato Oriente classico era una visione (e migliaia di fatti e artefatti) che egli solo sapeva utilizzare nel modo migliore; all'Oriente moderno egli offriva aiuto e progresso, nonché il suo parere sulla direzione che tale progresso avrebbe dovuto prendere.

E' caratteristico di tutti i progetti orientalisti prenapoleonici che ben poco si potesse fare prima della loro attuazione, per propiziarne il successo. Anquetil e Jones, per esempio, appresero come comportarsi in pratica solo dopo essere giunti in Oriente. In un primo momento si erano posti di fronte, per così dire, all'Oriente tutto intero, e solo dopo un po' di tempo e dopo vari tentativi riuscirono a ritagliarsi un oggetto di studio di dimensioni più ragionevoli. Napoleone, d'altra parte, non mirava a nulla di

meno che all'intero Egitto, e i preparativi furono di un'imponenza e accuratezza senza precedenti. Eppure, quei preparativi furono quasi fanaticamente schematici e - se mi è concesso il termine - testuali, caratteri che meritano qui un'ulteriore analisi. Tre cose sembra avere soprattutto tenute presenti Napoleone nel 1797, mentre in Italia si apprestava alle successive mosse militari. In primo luogo, se si prescinde dalla forza ancora minacciosa dell'Inghilterra, i successi bellici suggellati dal Trattato di Campoformio non gli consentivano di guardare ad altri teatri di possibili glorie militari al di fuori dell'Oriente. Inoltre, Talleyrand aveva di recente attirato l'attenzione sui «vantaggi di annettersi nuove colonie nelle circostanze attuali», idea che, insieme all'allettante prospettiva di colpire la Gran Bretagna, lo spingeva verso est. In secondo luogo, sin dall'adolescenza Napoleone si era sentito attratto dall'Oriente; tra i suoi manoscritti giovanili, per esempio, vi è un riassunto della "Histoire des Arabes" di Marigny, e appare chiaro, in base ai suoi scritti e ai suoi discorsi, che «era immerso - come ha detto Jean Thiry - nei ricordi delle glorie connesse con l'Oriente alessandrino in genere, e con l'Egitto in particolare» (62). Così l'idea di riconquistare l'Egitto come un nuovo Alessandro non poteva non presentarsi alla sua mente, alimentata anche dalla prospettiva di acquisire una nuova colonia islamica a spese dell'Inghilterra. In terzo luogo, Napoleone considerò la conquista dell'Egitto un progetto realizzabile proprio perché lo conosceva dal punto di vista tattico, strategico, storico e - aspetto da non sottovalutare - testuale, cioè noto grazie alla lettura dei più celebri scritti sull'argomento di autori europei sia classici sia moderni. Ciò che a noi qui interessa è che per Napoleone la conquista dell'Egitto fu un progetto che prese forma dapprima in modo teorico e poi nei concreti preparativi per la conquista - a partire da esperienze appartenenti al regno delle idee e dei miti, provenienti da testi scritti, piuttosto che dalla realtà empirica. Il progetto per la conquista dell'Egitto divenne quindi il primo di una lunga serie di incontri europei con l'Oriente in cui la specifica preparazione degli orientalisti fu posta direttamente al servizio del colonialismo; e nel momento in cui l'orientalista dovette decidere se la propria lealtà e le proprie simpatie erano per l'Oriente o per l'Occidente conquistatore, scelse sempre quest'ultimo, dall'epoca di Napoleone in poi. Quanto all'imperatore stesso, egli vide l'Oriente così com'era presentato dai testi classici in primo luogo, e poi dagli scritti degli orientalisti, che a loro volta attingevano ai

testi classici in misura non trascurabile. Tutto ciò sembrava allora un valido equivalente dell'incontro con l'Oriente reale, concreto.

L'arruolamento, per ordine di Napoleone, di alcune dozzine di «savants» per la spedizione egiziana è un episodio troppo noto perché valga qui la pena di approfondirlo. Egli mirava a creare una sorta di archivio vivente, sotto forma di un insieme di studi condotti sui più disparati argomenti dai membri dell'Institut d'Egypte, da lui fondato. Ciò che forse è meno noto è che Napoleone si basava sull'opera del conte de Volney, un viaggiatore francese il cui "Voyage en Egypte et en Syrie" era stato pubblicato in due volumi nel 1787. Fatta eccezione per una breve prefazione di carattere personale, in cui si informa il lettore che la partenza dell'autore per l'Oriente, nel 1783, era stata resa possibile da una certa quantità di denaro avuta in eredità, il "Voyage" ha la natura di una cronaca di un'obiettività e di un'impersonalità quasi eccessive. Volney evidentemente si considerava uno scienziato, il cui compito era quello di descrivere imparzialmente lo «stato» di ciò che vedeva. Il punto culminante del "Voyage" è raggiunto nel secondo volume, dove si affronta l'islam come religione (63). L'opinione di Volney era ostile, in modo canonico, all'islam come religione e come sistema di istituzioni politiche; ciò nonostante Napoleone giudicò quell'opera, e parimenti le "Considérations sur la guerre actuelle des Turcs" (1788) dello stesso autore, utile e importante per i suoi fini. Volney dopotutto era un patriota, e un ingegno brillante; come Chateaubriand e Lamartine un quarto di secolo dopo, egli aveva individuato nel Vicino Oriente il luogo ideale per le conquiste coloniali francesi. Ciò di cui Napoleone soprattutto si avvale nell'opera di Volney fu l'elenco in ordine di difficoltà crescente degli ostacoli che un corpo di spedizione francese avrebbe incontrato muovendo verso est.

Napoleone cita espressamente Volney nelle sue riflessioni sulla spedizione egiziana, "Campagnes d'Egypte et de Syrie, 1798-1799", dettate a Sant'Elena al generale Bertrand. Volney, secondo Napoleone, aveva preso in considerazione tre ostacoli che si opponevano all'egemonia francese in Oriente, a causa dei quali ogni forza francese avrebbe dovuto combattere tre guerre: la prima contro l'Inghilterra; la seconda contro la Sublime Porta; la terza, la più difficile, contro i musulmani (64). Le affermazioni di Volney erano acute e difficili da sottovalutare, essendo chiaro per Napoleone, come per chiunque leggesse Volney, che il "Voyage" e le "Considérations" erano testi unici, indispensabili a ogni europeo che volesse avventurarsi nel Levante. In altre parole, i libri di Volney erano

una sorta di manuale, necessario per attutire lo shock che l'impatto diretto con l'Oriente avrebbe altrimenti prodotto sul viaggiatore europeo. Leggete, questa sembra la tesi di Volney, e l'Est invece di disorientarvi sarà a vostra disposizione.

Napoleone prese Volney quasi alla lettera, ma se ne servì con l'astuzia a lui propria. Dal primo momento in cui l'Armée d'Egypte apparve all'orizzonte africano, ogni sforzo fu fatto per convincere i musulmani che «nous sommes les vrais musulmans», per usare le parole del proclama di Bonaparte del 2 luglio 1798 alla popolazione di Alessandria (65). Affiancato da una équipe di orientalisti (e a bordo di un'ammiraglia chiamata "Orient"), Napoleone si servì dell'inimicizia egiziana nei confronti dei mamelucchi, e dell'appello all'ideale rivoluzionario di dare a tutti eguali opportunità di muovere una guerra particolarmente mite e selettiva contro l'islam. Ciò che più impressionò il primo cronista arabo della spedizione, 'Abd ar-Rahman al-Giabarti, fu il largo impiego, da parte di Napoleone, di dotti studiosi per stabilire contatti con la popolazione locale; nonché l'avere visto da vicino il metodo di lavoro del ceto intellettuale europeo (66). Napoleone non trascurò occasione di ribadire che stava combattendo "per" l'islam; tutto ciò che egli diceva veniva al più presto tradotto in arabo coranico; e l'armata francese era costantemente esortata dai suoi generali a tener sempre conto della sensibilità musulmana. (Si confronti, a questo proposito, la tattica di Napoleone in Egitto con quella del "Requerimiento", un documento redatto nel 1513 dagli spagnoli - nella loro lingua - per essere letto ad alta voce agli indiani: «Prenderemo voi, le vostre mogli e i vostri figli, e li faremo schiavi, e come tali li venderemo e disporremo di loro come alle Altezze Reali [il Re e la Regina di Spagna] piacerà comandare; e porteremo via le vostre cose, e vi causeremo tutti i danni e i dispiaceri che potremo, come a vassalli che non obbediscono» eccetera) (67). Quando fu chiaro a Napoleone che il suo corpo di spedizione era troppo esiguo per imporsi sugli egiziani con la sola forza, egli tentò di indurre gli imam, cadì, mufti e ulema locali a interpretare il Corano in modo favorevole alla Grande Armée. A questo fine, i sessanta ulema che insegnavano all'Azhar furono invitati al quartier generale con tutti gli onori militari, e udirono le espressioni di ammirazione del comandante in capo per l'islam e Maometto, oltre che, naturalmente, la sua venerazione per il Corano il cui contenuto sembrava conoscere assai bene. Tali abili mosse diplomatiche funzionarono, e presto gli abitanti del Cairo parvero abbandonare l'atteggiamento di sfiducia nei

confronti degli occupanti (68). In seguito Napoleone diede al proprio vice, Kléber, precise istruzioni affinché, dopo la sua partenza, l'Egitto venisse sempre governato con l'aiuto degli orientalisti e delle autorità religiose locali con le quali si fosse riusciti a instaurare buoni rapporti; qualunque altra politica sarebbe stata sciocca e dispendiosa (69). Hugo ritenne di avere colto la gloria piena di tatto di quella spedizione orientale nella poesia "Lui":

*"Au Nil je le retrouve encore.
L'Egypte resplendit des feux de son aurore;
son astre impérial se lève à l'orient.*

*Vainqueur, enthousiaste, éclatant de prestiges,
prodige, il étonna la terre des prodiges.
Les vieux scheiks vénéraient l'émir jeune et prudent;
le peuple redoutait ses armes inouïes;
sublime il apparut aux tribus éblouies
comme un Mahomet d'occident" (70).*

Un simile trionfo non poteva essere stato preparato che "prima" di una spedizione militare e, forse, solo da qualcuno che non avesse dell'Oriente alcuna esperienza diretta, ma solo immagini e nozioni derivanti da letture e dai pareri degli esperti. L'idea di portarsi appresso un'intera accademia è un altro aspetto assai eloquente di un atteggiamento «testuale» nei confronti dell'Oriente. Un atteggiamento che si avvantaggiò anche di specifici decreti rivoluzionari (in particolare quello del 10 germinale anno terzo - 30 marzo 1793 - che istituiva una "école publique" presso la Bibliothèque nationale, per l'insegnamento dell'arabo, del turco e del persiano) (71), figli dello spirito razionalista, e quindi volti a combattere l'ignoranza e i pregiudizi, e a istituzionalizzare anche i più remoti ambiti del sapere. Così molti dei traduttori orientalisti al seguito di Napoleone erano allievi di Silvestre de Sacy, che a partire dal giugno 1796 fu il primo e unico insegnante di arabo dell'Ecole publique des langues orientales. Sacy divenne in seguito il maestro di quasi tutti i maggiori orientalisti europei, si può dire che i suoi studenti abbiano mantenuto un incontrastato predominio nel loro campo per quasi tre quarti di secolo. L'attività di alcuni di loro ebbe rilievo politico, analogamente a quanto avvenne durante la spedizione napoleonica in Egitto.

Ma l'accorta politica nei confronti dei musulmani era solo un aspetto del progetto di Napoleone, che mirava ad assumere il controllo dell'Egitto. Il resto consisteva nell'aprire il paese, nel renderlo pienamente accessibile all'esame europeo. Terra di misteri, conosciuta sino ad allora solo attraverso descrizioni più o meno favolose di viaggiatori, conquistatori e studiosi, l'Egitto andava trasformato in un settore della cultura francese. Ancora una volta, si intuisce qui un atteggiamento testualizzante, schematizzante. L'Institut d'Egypte con le sue *équipe* di chimici, storici, biologi, archeologi, medici ed esperti di antichità, era una specie di reparto culturale dell'armata. E il suo fine non era diverso da quello degli altri reparti: la conquista, l'incorporazione dell'Egitto nella Francia moderna. Un fine che Napoleone voleva conseguire, anche sul piano scientifico-culturale, in modo totale, non parzialmente come nella "Description de l'Egypte" dell'Abbé Le Mascrier, risalente al 1735. Sin dal primo momento dell'occupazione Napoleone volle che l'Institut iniziasse le discussioni, gli esperimenti, le osservazioni. E soprattutto, ogni cosa vista, detta o studiata andava accuratamente registrata, come in effetti fu fatto in quella grandiosa appropriazione collettiva di un paese da parte di un altro che è la "Description de l'Egypte" in ventitré enormi volumi, pubblicati tra il 1809 e il 1828 (72).

La natura unica della "Description" non sta solo nell'ampiezza, o nel valore degli studiosi che vi collaborarono, ma anche nell'atteggiamento rispetto al proprio oggetto; è tale atteggiamento a renderla assai interessante per chi voglia studiare i progetti dell'orientalismo moderno. Le primissime pagine della "Préface historique", il cui autore è Jean-Baptiste-Joseph Fourier, segretario dell'Institut, chiariscono che nel «fare» l'Egitto gli studiosi si sentivano posti di fronte a una specie di significato generale - culturale, geografico, storico - ancora vergine. L'Egitto era un punto nodale dei rapporti tra Africa e Asia, tra Europa e Levante, tra memoria e realtà.

«Posto tra Africa e Asia, facilmente raggiungibile dall'Europa, l'Egitto occupa il centro dell'antico continente. Questa terra evoca solo ricordi grandiosi; è la patria delle arti e conserva innumerevoli monumenti; i templi più importanti e i palazzi un tempo abitati dai sovrani esistono tuttora, nonostante il fatto che i meno antichi tra questi edifici furono terminati prima della guerra di Troia. Omero, Licurgo, Solone, Pitagora e Platone, tutti si recarono in Egitto per studiare le scienze, la teologia, le leggi. Alessandro vi fondò una città opulenta, che a lungo ha mantenuto la

propria supremazia commerciale, e che ha visto Pompeo, Cesare, Marco Antonio e Augusto decidere tra loro il fato di Roma e quello del mondo intero. Si può dunque dire che sia proprio di questo paese attrarre l'attenzione dei principi illustri, che governano il destino delle nazioni. Nessuna nazione, né in Occidente né in Asia, ha mai raggiunto una potenza considerevole senza volgersi di conseguenza verso l'Egitto, considerandolo in un certo senso una preda a lei naturalmente destinata» (73).

Poiché era saturo di significati per le arti, le scienze e i mutamenti delle fortune politiche, l'Egitto era il più degno palcoscenico per progetti e azioni di importanza storica universale. Conquistandolo, una nazione moderna poteva dimostrare nel modo migliore la propria forza e la fondatezza delle proprie pretese; il destino dell'Egitto era quello di venire conquistato e annesso, preferibilmente all'Europa. Inoltre, conquistare l'Egitto significava entrare a far parte di una storia il cui valore era testimoniato da nomi come quelli di Omero, Alessandro, Cesare, Platone, Solone, Pitagora. L'Oriente, in breve, veniva identificato con un insieme di valori legati non alla sua realtà attuale ma a una serie di relazioni avute con un lontano passato europeo. Ancora un esempio eclatante dell'atteggiamento schematico, testuale, cui ho accennato poc'anzi.

Fourier prosegue in tono analogo per oltre un centinaio di pagine (tra l'altro, ogni pagina misura un metro quadrato, come se la grandezza delle pagine e la grandezza dell'impresa di cui erano parte dovessero in qualche modo somigliarsi). In base al passato così liberamente evocato, bisognava pure giustificare, prima o poi, l'impresa napoleonica come qualcosa di necessario che non poteva non accadere nel modo e nel tempo in cui era accaduta. La drammatizzazione narrativa non viene mai abbandonata. Conscio del pubblico europeo al quale si rivolgeva, e delle risonanze delle immagini orientali che adoperava, egli scrive:

«Ci si ricorda dell'impressione creata in Europa dalla sbalorditiva notizia che i francesi erano in Oriente [...]. Il grande progetto era stato concepito in silenzio, preparato con tale efficienza e segretezza che la preoccupata vigilanza dei nostri nemici fu elusa; solo quando fu posto in atto essi si accorsero che era stato pensato, intrapreso, e realizzato con successo...»

L'impressionante "coup de théâtre" avrebbe portato vantaggi anche all'Oriente: «Quella terra, che ha trasmesso le proprie conoscenze a tante nazioni, è oggi ricaduta nella barbarie». Solo un eroe poteva dominare efficacemente tanti fattori eterogenei:

«Napoleone valutò l'influenza che questo evento avrebbe avuto sulle relazioni tra Europa, Oriente e Africa, sulla navigazione nel Mediterraneo, sul destino dell'Asia. [...] Napoleone voleva offrire all'Oriente un esempio europeo che risultasse utile, rendere infine più degna e piacevole la vita della popolazione, e procurarle tutti i vantaggi della compiuta civilizzazione.

Niente di tutto ciò sarebbe stato possibile, se al progetto non si fossero applicate con assiduità le arti e le scienze» (74).

Ricondurre una regione dalla presente barbarie alla precedente, classica grandezza; insegnare (per il suo stesso bene) all'Oriente i metodi dell'Occidente progredito; subordinare, mettere in secondo piano la forza militare per porre in risalto un grandioso progetto di conoscenza, da acquisire nel quadro del proprio predominio politico in Oriente; teorizzare l'Oriente, dargli forma, identità, definizione, col pieno riconoscimento del suo posto nella memoria storica, della sua importanza nella strategia imperiale, del suo «naturale» ruolo di appendice dell'Europa; conferire dignità al sapere acquisito tramite l'occupazione coloniale, considerandolo un «contributo alla cultura moderna», quando i nativi non erano stati consultati né trattati altro che come pretesti per uno studio la cui utilità non era per loro; sentire di poter disporre quasi a piacimento, in quanto europei, della storia, della geografia, del tempo degli orientali; istituire nuovi campi di specializzazione; creare nuove discipline; suddividere, dispiegare, schematizzare, incolonnare, classificare e registrare ogni cosa visibile (e se possibile anche invisibile); da ogni dettaglio osservabile trarre una generalizzazione, e da ogni generalizzazione una legge immutabile sulla natura, il temperamento, la mentalità, i costumi e i tratti costituzionali degli orientali; ma soprattutto tramutare la realtà viva in materia libresca, possedere o credere di possedere la realtà principalmente perché nulla in Oriente sembra potersi opporre efficacemente alla forza dell'Occidente: sono questi i tratti della proiezione orientalista compiutamente realizzati nella "Description de l'Egypte", opera che fu resa possibile, anzi sostenuta, dall'idea napoleonica di assimilazione dell'Egitto

per mezzo delle risorse materiali e intellettuali dell'Occidente. Fourier conclude quindi la sua prefazione profetizzando che la storia ricorderà come l'«Egitto fu il teatro della sua [di Napoleone] gloria, salvando dall'oblio tutte le circostanze di quell'evento straordinario» (75).

La "Description" quindi non riconosce una storia egiziana, e in genere orientale, intrinsecamente dotata di senso, coerenza, identità, la storia egiziana o orientale è invece identificata senza alcuna mediazione con la storia del mondo, in realtà un eufemismo per indicare la storia europea. Salvare un evento dall'oblio equivale per la mentalità orientalista a trasformare l'Oriente in un teatro dove rappresentare il «proprio» Oriente. Questo è, quasi alla lettera, quanto dice Fourier. Inoltre, il puro e semplice fatto di averlo descritto in termini occidentali moderni solleva l'Oriente dalla silenziosa penombra in cui giaceva dimenticato e inespresso (fuorché nei vaghi mormorii di una tenace ma confusa consapevolezza del proprio passato), e lo colloca nella chiara luce della scienza moderna europea. Questo nuovo Oriente può fungere allora - per esempio nelle tesi biologiche di Geoffroy Saint-Hilaire contenute nella "Description" - da conferma delle leggi di specializzazione biologica formulate da Buffon (76), oppure da «violento contrasto con i costumi delle nazioni europee» (77) mentre la «bizzarria» degli orientali mette nel dovuto risalto la sobria razionalità dei costumi occidentali. Oppure, per citare un altro proficuo uso dell'Oriente, si pensò all'utilizzazione dei procedimenti di imbalsamazione, in modo che cavalieri europei, caduti sul campo dell'onore, potessero conservarsi come imperiture testimonianze della grande campagna orientale di Bonaparte (78).

Il fallimento dell'occupazione militare dell'Egitto da parte di Napoleone non annullò la fertilità del suo grandioso progetto. L'occupazione diede origine, letteralmente, all'intera esperienza moderna dell'Oriente, tutta collocabile entro l'universo di discorso che Napoleone inaugurò in Egitto, servendosi di organizzazioni come l'Institut e di opere come la "Description". L'idea, nelle parole di Charles-Roux, era che l'Egitto «tornato prospero, rigenerato da una saggia e illuminata amministrazione [...] avrebbe distribuito i propri raggi civilizzatori tra tutti i suoi vicini orientali» (79). Vero è che le altre potenze europee si assunsero l'onere di proseguire ciò che la Francia aveva iniziato, prima fra tutte l'Inghilterra. Ma a costituire il nucleo di continuità della missione occidentale nel Levante - nonostante i conflitti, la competizione, non di rado la guerra aperta tra gli stati europei - fu la creazione di sempre nuovi progetti,

visioni, intraprese, destinati a incorporare ulteriori parti del vecchio Oriente nello spirito dell'Europa conquistatrice. Dopo Napoleone, quindi, il linguaggio stesso degli orientalisti mutò radicalmente. Il realismo descrittivo salì di grado, divenne più che uno stile un vero e proprio linguaggio, un autentico strumento "creativo". Insieme alle "langues mères", come Antoine Fabre d'Olivet chiamò le fonti sopite, dimenticate, dei moderni linguaggi europei, l'Oriente fu ricostruito, risistemato, modellato, in breve "creato" dalle fatiche degli orientalisti. La "Description" divenne l'ammirato modello di tutti i successivi sforzi di avvicinare l'Oriente all'Europa, poi di inglobarlo completamente e - ciò che più contava - di cancellare o almeno ridurre di molto la sua stranezza; nel caso dell'islam, anche la sua temibilità. L'Oriente islamico, trasformato in concetto, doveva evocare la forza del sapere orientalista ancor più della nozione delle genti islamiche, della loro umanità e della loro storia.

Così dalla spedizione napoleonica nacque tutta una progenie di testi, dall'"Itinéraire" di Chateaubriand al "Voyage en Orient" di Lamartine, a "Salammbô" di Flaubert; alla stessa tradizione appartengono pure il "Manners and Customs of the Modern Egyptians" di Lane e la "Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah" di Richard Burton. Ad apparentarli non è solo il comune basarsi su leggende o esperienze orientali, ma anche l'aver tratto alimento da una tradizione dotta sul Levante, senza la quale non sarebbero mai stati concepiti. Se, paradossalmente, quelle opere si rivelassero nient'altro che simulacri assai stilizzati, imitazioni eseguite con maestria di ciò che si supponeva dovesse essere l'Oriente in carne e ossa, ciò nulla toglierebbe né alla ricchezza e poesia della loro inventiva, né alla forza della presa europea sull'Oriente, i cui prototipi furono rispettivamente Cagliostro che impersonò l'Oriente affascinando l'Europa, e Napoleone, il primo conquistatore di quelle regioni nei tempi moderni.

Le opere di carattere artistico o didattico non furono l'unico prodotto della spedizione napoleonica. Vi furono anche, ed ebbero senza dubbio maggiore influenza, il progetto scientifico, nel quale spicca l'"Histoire générale et système comparé des langues sémitiques" di Ernest Renan, portato a termine nel 1848, giusto in tempo - una coincidenza? - per il Prix Volney, e il progetto geopolitico, del quale il Canale di Suez di Ferdinand de Lesseps e l'occupazione inglese dell'Egitto nel 1822 sono passi decisivi. La differenza tra i due progetti non sta solo nell'ordine di grandezza, ma anche nell'intensità della dedizione orientalista. Renan credeva davvero di

avere ricreato l'Oriente, così come realmente era, nella sua opera. Lesseps, d'altra parte, era in qualche modo intimorito di fronte alla novità che il suo progetto introduceva nel cuore del millenario Oriente, e in una certa misura tale sentimento fu condiviso da tutti coloro per i quali il canale non rappresentava solo una serie di articoli sulle pagine dei quotidiani. Nel suo "Excursionist and Tourist Advertiser", Thomas Cook espresse il primo luglio 1869 - anno di apertura del canale - tutto il suo entusiasmo per Lesseps:

«Il 17 novembre, la più grande impresa di ingegneria di questo secolo vedrà celebrato il proprio buon esito in una magnifica festa di inaugurazione, alla quale quasi tutte le famiglie reali d'Europa invieranno speciali rappresentanze. L'occasione sarà davvero eccezionale. L'apertura di una linea di comunicazione via mare tra l'Europa e l'Est è un sogno secolare, che ha conquistato le menti di greci, romani, sassoni e galli, ma solo negli ultimi pochi anni la civiltà moderna si è davvero incamminata sulla via degli antichi faraoni, i quali, molti secoli or sono, avevano costruito un canale tra i due mari, le cui tracce sono ancor oggi qua e là distinguibili [...]. Ogni aspetto dei lavori [moderni] è stato compiuto in scala gigantesca, e un'attenta lettura dell'opuscolo che li descrive, dalla penna del cavalier de St. Stoess, ci impressiona ancor più fortemente rivelandoci il genio del grande artefice - il signor Ferdinand de Lesseps -, la perseveranza, lungimiranza e quieta audacia del quale hanno trasformato in un fatto reale, tangibile, il sogno di epoche intere [...] il progetto di avvicinare le nazioni dell'Ovest e dell'Est, e così unire civiltà di epoche diverse» (80).

La combinazione di vecchie idee e nuovi metodi, l'unione di culture che si ponevano diversamente nei confronti del secolo diciannovesimo, la schietta imposizione della tecnologia moderna, con tutto il suo potere e guidata con intelligente determinazione a entità geografiche in precedenza stabilmente separate come l'Ovest e l'Est: ecco ciò che Cook aveva percepito, ciò che Lesseps infaticabilmente ripeteva in articoli, lettere, prospetti e discorsi.

La genealogia di Ferdinand de Lesseps era di buon auspicio. Suo padre, Mathieu de Lesseps, era giunto in Egitto con Napoleone e vi era rimasto (come «rappresentante ufficioso della Francia», nelle parole di Marlowe) (81) quattro anni dopo l'evacuazione francese nel 1801. Molti degli ultimi

scritti di Ferdinand menzionano il personale interesse di Napoleone per l'apertura di un canale, idea abbandonata in seguito, quando alcuni esperti gli riferirono l'erronea opinione che la cosa non fosse realizzabile. Contagiato dalla vaga ma insistente storia dei progetti per collegare il Mediterraneo e il Mar Rosso - che comprende i piani francesi di Richelieu e dei sansimoniani -, Lesseps tornò in Egitto nel 1854 e iniziò un'impresa che avrebbe portato a termine solo quindici anni più tardi. Non aveva alcuna effettiva preparazione nel campo dell'ingegneria, e solo un'incrollabile fiducia nella propria straordinaria capacità di progettare, rimuovere ostacoli, costruire gli consentì di andare avanti. Quando il suo talento finanziario e diplomatico gli ebbe garantito il sostegno europeo e quello egiziano, egli sembrava ormai possedere le conoscenze necessarie per portare il progetto a buon fine. E aveva anche imparato, cosa forse ancor più importante, a ben collocare i potenziali sostenitori sul palcoscenico della storia, a far loro vedere cosa la sua «pensée morale», come chiamava il suo proposito, significasse in realtà. «Immaginate - disse loro nel 1860 - quali immensi vantaggi l'avvicinamento di Occidente e Oriente renderà alla civiltà e allo sviluppo della ricchezza generale. Il mondo si aspetta da voi un grande passo avanti e voi volete dargli una risposta» (82). In accordo con tale impostazione, il nome della finanziaria creata da Lesseps nel 1858 fu quello ambizioso e altisonante di Compagnie universelle. Nel 1862 l'Académie française mise in palio un premio per l'opera poetica che meglio avesse celebrato l'epopea del canale. Bornier, il vincitore, compose le seguenti iperboli, che in fondo non tradiscono lo spirito di quanto Lesseps stesso pensava e propagandava:

*"Al lavoro! Lavoratori che la nostra Francia invia,
tracciate, per l'universo, questa nuova via!
I vostri padri, eroi, fin qui sono arrivati:
come loro, intrepidi, siate determinati,
come loro combattete ai piè delle piramidi,
che i loro quattromila anni contemplino anche voi!
Sì, è per l'universo! Per l'Asia e per l'Europa,
per quei climi lontani che la notte avvolge,
per il perfido cinese, per l'indiano seminudo;
per i popoli felici, liberi, umani e coraggiosi,
per i popoli cattivi, per i popoli schiavi,
per coloro ai quali il Cristo è ancora sconosciuto" (83).*

Mai Lesseps era tanto eloquente e pieno di inventiva, come quando doveva giustificare l'enorme dispendio di denaro ed energie richiesti dalla costruzione del canale. Citava statistiche capaci di incantare ogni orecchio, chiamava in causa Erodoto e i moderni esperti di navigazione con identica disinvoltura. In alcune pagine di diario del 1864 annotò, approvandola, l'osservazione di Casimir Leconte, secondo il quale «una vita originale produce uomini significativamente diversi dalla media, e che da tale diversità possono venire grandi e originali realizzazioni» (84). Che Lesseps pensasse a se stesso e al Canale di Suez pare fuori di dubbio. Nonostante l'immemorabile pedigree di fallimenti, il costo astronomico, la portata in fondo imprevedibile dei mutamenti che avrebbe introdotto nei rapporti tra Est e Occidente, l'impresa avrebbe mostrato di valere il suo prezzo. Essa offriva del resto appigli straordinariamente validi per ribattere alle obiezioni dei meno convinti, ai motivi egoistici si poteva aggiungere il nobile fine di migliorare le condizioni dell'Oriente, di fare ciò che gli egiziani intriganti, i perfidi cinesi e gli indiani seminudi non avrebbero saputo fare da soli.

Le cerimonie di inaugurazione del novembre 1869, non meno dell'intera vicenda dell'indaffarsarsi di Lesseps, traducono perfettamente la sua concezione d'insieme. Per anni i suoi discorsi, le sue lettere e i suoi scritti erano stati pieni di termini vivamente espressivi, persino melodrammatici. Tutto teso al successo, lo si poteva sorprendere a scrivere di se stesso (sempre in prima persona plurale) abbiamo realizzato, impedito, disposto, creato, fatto, riconosciuto, perseverato, compiuto progressi. Niente, ripeté in moltissime occasioni, potrebbe fermarci; niente era impossibile, niente importava alla fin fine fuorché il raggiungimento della meta finale, «le résultat final, le grand but», che egli aveva concepito, perfezionato e infine concretizzato. Alla cerimonia del 17 novembre prese parte un inviato del papa, con il suo discorso si sforzò disperatamente di porsi in consonanza con l'impatto intellettuale e immaginativo creato dallo spettacolo del canale:

«Si può certamente affermare che l'evento appena verificatosi è non solo uno dei più solenni di questo secolo, ma soprattutto uno dei più importanti e decisivi per l'umanità nella sua storia terrena. Questo luogo, dove confinano, senza ormai più toccarsi, Africa e Asia, questa grande festa del genere umano, questa riunione solenne e cosmopolita, tutte le razze del mondo, tutte le bandiere e gli stendardi che garriscono gioiosamente sotto

questo cielo radioso e immenso la croce alzata e da tutti rispettata, di fronte alla mezzaluna, quante meraviglie, quanti affascinanti contrasti quanti sogni, un tempo chimerici, divenuti palpabili realtà! E in questo insieme di tanti prodigi, quanti temi di riflessione per il pensatore, quante gioie nell'ora presente e, nelle prospettive dell'avvenire, quante gloriose speranze! [...] Le due estremità del globo si avvicinano; avvicinandosi, si riconoscono; riconoscendosi, tutti gli uomini figli di un unico e medesimo Dio, avvertono il trasalimento gioioso della loro mutua fraternità! O Occidente! O Oriente! Avvicinatevi, guardatevi, riconoscetevi, salutatevi, abbracciatevi! [...] Ma al di là del fenomeno materiale, lo sguardo di chi riflette scopre orizzonti più vasti degli spazi misurabili, gli orizzonti senza limiti ove maturano i più alti destini, le più gloriose conquiste, le più immortali certezze del genere umano [...]. O Dio, che il tuo soffio divino discenda su queste acque! Che passi e ripassi, da Occidente a Oriente, da Oriente a Occidente! O Dio! Serviti di questa via per avvicinare gli uomini gli uni agli altri!» (85).

Il mondo intero sembrava essersi dato appuntamento per rendere omaggio a un disegno che Dio non poteva non benedire e usare egli stesso. Vecchie inibizioni, tradizionali distinzioni parevano dissolte: la croce contemplava la mezzaluna, l'Occidente era venuto in Oriente e vi sarebbe rimasto (finché, nel luglio 1956, Nasser diede il via alla riappropriazione del canale da parte dell'Egitto, pronunciando il nome di Lesseps).

Nel progetto del Canale di Suez vediamo la conclusione logica del pensiero orientalista e, fatto ancor più interessante, dello sforzo orientalista. L'Asia in principio aveva rappresentato per l'Occidente lontananza ed estraneità, l'islam era combattivo e irriducibilmente ostile all'Europa cristiana. Per modificare tale temibile situazione l'Oriente andava innanzitutto conosciuto, poi invaso e dominato, quindi ricostruito da studiosi, soldati e magistrati che dissotterravano linguaggi dimenticati, eventi, razze e culture per poi considerarli - al di là della comprensione degli stessi orientali - l'autentico Oriente classico, strumento utilizzabile per valutare e dominare l'Oriente concreto, contemporaneo. L'oscurità fu diradata, sostituita da entità più familiari, rassicuranti. L'Oriente divenne un mondo per eruditi. Lesseps e il canale finalmente sopraffecero la mitica lontananza del Levante, la sua incantata impenetrabilità, l'irriducibile diversità esotica. Così come una imponente, millenaria barriera geologica poteva essere tramutata in una arteria liquida, così la fiera resistenza

dell'Est avrebbe potuto trasformarsi in utile, acquiescente partnership. Dopo Lesseps non si parlò più dell'Oriente come di un altro mondo; da allora, il mondo è «un» mondo, il «nostro» mondo, e un colpo mortale è stato inferto alle ragioni di chi si ostina a credere che ci siano mondi separati. Da allora, la nozione di «Oriente» è amministrativa, esecutiva, subordinata a considerazioni demografiche, economiche, sociologiche. Tanto per imperialisti come Balfour, quanto per antimperialisti come J. A. Hobson, l'orientale, come l'africano, è membro di una razza sottoposta dotata di una sorta di identità sua propria, al di là della mera collocazione in una certa regione geografica. Lesseps aveva dissolto l'identità geografica dell'Oriente portando, quasi letteralmente, l'Oriente a Occidente e infine dissolvendo la minaccia dell'islam. Nuove categorie e nuove esperienze storiche, tra le quali quella dell'imperialismo, sarebbero emerse, e l'orientalismo vi si sarebbe adattato, ma non, come si vedrà, senza qualche difficoltà.

4. Crisi.

A prima vista può sembrare strano parlare di atteggiamento "testuale"; uno studente di letteratura capirà forse più facilmente, ricordandosi del tipo di atteggiamento criticato da Voltaire nel "Candide", e di cui Cervantes pensosamente fa la satira nel "Don Quijote". Entrambi gli scrittori concordano sull'opinione che sia errato dare per scontato che le vicende intricate, imprevedibili e spesso irrazionali intessute nella vita umana possano essere comprese e affrontate sulla base di ciò che affermano i libri, i testi. Applicare alla lettera ciò che si è appreso dai libri alla vita reale è follia, e si rischia la rovina. Oggi non si penserebbe più di poter usare l'"Amadís de Gaula" per comprendere la Spagna, né quella del Cinquecento né quella contemporanea; non più di quanto ci si servirebbe della Bibbia per comprendere, per esempio, la Camera dei Comuni. Tuttavia è chiaro che molti si sono serviti e si servono dei libri in questo modo ingenuo e passivo, altrimenti il "Candide" e il "Don Quijote" non avrebbero tanti lettori e ammiratori quanti in effetti hanno. Sembra sia una frequente debolezza umana il preferire l'autorevole schematismo di un libro alle incertezze che un più diretto rapporto con la realtà umana comporta. Ma sino a che punto questa debolezza è originaria, sino a che

punto dipende invece dalle circostanze? E in quest'ultimo caso, quali circostanze hanno la maggiore influenza?

Credo che due situazioni favoriscano l'atteggiamento di tipo testuale; la prima si verifica quando si deve affrontare qualcosa di relativamente nuovo e minaccioso, qualcosa che in precedenza era rimasto per lo più al di là del nostro orizzonte. In tal caso si farà ricorso non solo a esperienze precedenti simili alla nuova prova che si deve affrontare, ma anche a ciò che si è appreso dalle letture. I diari di viaggio o le guide sono tipi di letture «naturali», coerenti nei contenuti come nell'uso che se ne può fare quanto ogni altro libro, proprio perché naturale è la tendenza umana a ricorrere ai testi scritti quando il reale o possibile contatto con luoghi e genti non familiari pare minacciare la nostra tranquillità. Molti viaggiatori si trovano a dover riconoscere che l'esperienza di paesi che hanno visitato si è rivelata diversa da quella che si aspettavano; cioè, a mio avviso, da ciò che avevano letto di quei paesi. Naturalmente molti autori di diari di viaggio o di guide compongono i loro testi per dire che un paese "è" così, "è" ricco di colore, caro, interessante e così via. Sia i lettori che gli autori accettano poi il presupposto che i popoli, i luoghi, le esperienze di viaggio possano sempre essere resi con parole, veicolati da un testo; in virtù di questo presupposto, il testo può acquisire una capacità di influire sull'esperienza, un'autorità, persino maggiori della realtà che descrive. Il fatto che Fabrizio del Dongo cerchi la battaglia di Waterloo è umoristico non tanto perché non riesce a trovarla, quanto perché la cerca come qualcosa di cui ha sentito parlare nei libri.

La seconda situazione che favorisce l'atteggiamento testuale nei confronti della realtà è l'apparenza del successo. Chi legge un libro che asserisce che i leoni sono feroci, e poi incontra un leone feroce (naturalmente, sto semplificando), si sentirà incoraggiato a leggere altri libri dello stesso autore, e a prestarvi fede. Se poi il libro spiegava anche come comportarsi in presenza di un leone feroce, e le istruzioni hanno avuto successo, non solo l'autore sarà ritenuto ancora più attendibile dai lettori, ma anche vivamente spronato a cimentarsi in altri tipi di performance letterarie. Vigge qui una dialettica piuttosto complessa, in cui da un lato le esperienze dei lettori nella realtà sono influenzate dalle letture fatte, dall'altro, gli scrittori vengono a loro volta spinti a trattare argomenti sui quali i lettori abbiano fatto precedenti esperienze. Un libro reputato buono su come comportarsi in presenza di un leone feroce può contribuire al nascere di una serie di scritti su quello e altri argomenti affini, come il comportamento dei leoni,

le cause della loro ferocia e così via. Alla lunga, le raccomandazioni possono rendere il leone anche più feroce, dal momento che "solo" se feroce sarà riconosciuto come leone, o almeno come leone tipico, verace espressione della sua leonina essenza.

Un testo che voglia contenere informazioni su qualcosa di reale, e che abbia avuto origine in circostanze come quelle or ora descritte, non passerà di moda tanto presto. Viene ritenuto utile e ben documentato, corroborato da altri testi e dalla viva esperienza di parecchi osservatori. L'autorità di accademici, istituzioni e persino governi può dargli appoggio, circondandolo di un prestigio ancora maggiore di quello che la sua efficacia pratica gli garantisce. Soprattutto, un tale testo può "creare" non solo la conoscenza ma anche la realtà effettiva di ciò che descrive. Nel tempo, conoscenza e realtà producono una tradizione, o ciò che Michel Foucault chiama un «discorso», il cui peso e la cui concreta esistenza, più che l'originalità dei singoli autori, sono la vera fonte dei testi che da essa traggono spunto. Questo tipo di testo si forma a partire da quelle preesistenti unità di informazione poste da Flaubert nel catalogo delle "idées reçues".

Alla luce di quanto si è detto, si riprendano in considerazione Napoleone e Lesseps. Quasi tutto ciò che essi sapevano dell'Oriente veniva da libri appartenenti alla tradizione orientalista, dagli scaffali della relativa biblioteca di "idées reçues"; come il leone feroce di cui si è parlato, l'Est in carne e ossa era qualcosa che si poteva incontrare e affrontare "perché" i testi rendevano possibile tale esperienza. Si trattava di un Oriente muto, utilizzabile dall'Europa per la realizzazione di progetti che coinvolgevano, senza mai renderle partecipi, le popolazioni indigene, incapace di opporre resistenza ai piani, ai significati e persino alle mere descrizioni che a esso venivano sovrapposte. In precedenza in questo capitolo ho definito tale relazione tra lo scrivere occidentale (e relative conseguenze) e il silenzio orientale, un risultato della grande forza della cultura occidentale, e insieme di una volontà occidentale di predominio nei confronti dell'Oriente. Ma vi è un altro aspetto di quella forza, che dipende dalla pressione della tradizione orientalista e dal suo atteggiamento testuale verso l'Oriente; è un aspetto che vive una propria vita autonoma, almeno finché l'oggetto di cui si argomenta non risponde. Napoleone e Lesseps - due tra i molti occidentali delle cui imprese l'Oriente è stato teatro - hanno proceduto risolutamente nel silenzio senza dimensione del Levante grazie soprattutto al discorso orientalista; inoltre, l'incapacità orientale di opporre

un'efficace resistenza infuse significato, intelligibilità e realtà alla loro impresa. Il discorso orientalista insieme a ciò che lo rendeva possibile - nel caso di Napoleone, la netta superiorità tecnico-militare dell'Occidente - fornì loro gli orientali da rappresentare in opere come la "Description de l'Egypte", un Oriente da ridisegnare come Lesseps fece con l'istmo di Suez. In più, l'orientalismo assicurò loro il successo - almeno dal loro punto di vista, che non aveva nulla a che fare con quello degli orientali. Un successo, insomma, dotato di una portata interpersonale e interculturale non minore dell'«Ho detto a me stesso, ho detto» del giudice di "Trial by Jury".

Una volta che si cominci a pensare all'orientalismo come a una sorta di proiezione occidentale sull'Oriente con la volontà di dominarlo, prima intellettualmente poi anche materialmente, ci sono riservate ben poche sorprese. Perché se è vero che storici come Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt usano i loro racconti «come una storia di tipo particolare» (86), lo stesso si può dire degli orientalisti che hanno tracciato la storia, il carattere e il destino dell'Oriente per centinaia di anni. Nei secoli diciannovesimo e ventesimo l'orientalismo ha avuto una più ampia diffusione perché le distanze geografiche, reali e immaginarie, si sono ridotte, perché i rapporti tra Oriente e Occidente si sono trovati sempre più sotto il segno di un'inarrestabile espansione europea alla ricerca di nuovi mercati, risorse e colonie; infine perché l'orientalismo stesso aveva ormai portato a termine la propria metamorfosi da discorso di dotti a istituzione imperiale. Indizi di tale metamorfosi sono già evidenti in quanto abbiamo visto a proposito di Napoleone Lesseps, Balfour e Cromer. I loro progetti per l'Oriente solo a una prima analisi appaiono come intenti di uomini d'azione e di genio, eroi nel senso di Carlyle. In realtà Napoleone, Lesseps, Cromer e Balfour sono assai più "normali", assai meno originali, se si rammentano gli "schemata" di d'Herbelot e Dante, e a essi si aggiungono congegni tecnici moderni, efficienti (come l'impero europeo del secolo diciannovesimo) e una svolta obbligata: dal momento che cancellare ontologicamente l'Oriente non è possibile (come forse sapevano Dante e d'Herbelot), non resta che impossessarsene, descriverlo, migliorarlo, trasformarlo radicalmente.

Ciò che sto tentando di sottolineare è che ci fu un passaggio da un'appropriazione puramente teorica, testuale, a un'appropriazione effettiva e che l'orientalismo ha avuto un ruolo determinante in quella transizione. I fatti si sono, per così dire, adattati alla teoria, per esserne

corroborati. Per quanto è attinente alla pura erudizione (l'idea di una erudizione pura, del tutto astratta e disinteressata, mi è piuttosto ardua da accettare ma qui l'accolgo provvisoriamente), l'orientalismo conseguì numerosi successi. Nella sua epoca d'oro, il secolo diciannovesimo, formò studiosi, accrebbe il numero di lingue insegnate in Occidente, e di manoscritti editi, tradotti e commentati; in molti casi orientò verso Est la curiosità di studenti interessati e ben disposti nei confronti di argomenti come la numismatica fenicia, la grammatica sanscrita, la poesia araba. Nondimeno - e qui ritengo occorra molta chiarezza -, l'orientalismo ha prevaricato l'Oriente. Come sistema di pensiero, ha fatto consuetudine del procedimento di inferire le più impegnative generalizzazioni da dettagli umani interessanti quanto si voglia, ma spesso affatto particolari. Un'osservazione riguardante un poeta arabo del secolo decimo si trasforma subito in una teoria, e poi in una linea politica, a proposito della mentalità orientale in Egitto, Iraq o Arabia; un verso del Corano diventa un'incontestabile dimostrazione dell'incoercibile sensualità musulmana. All'inizio l'orientalismo aveva postulato un Oriente immutabile, del tutto diverso (in modi che cambiano da epoca a epoca) dall'Occidente. E nella sua forma moderna l'orientalismo, nonostante molte acquisizioni teoriche e alcune revisioni, lasciò indiscusso quel postulato. Ciò rese la presenza di Cromer e Balfour, come osservatori e amministratori dell'Oriente, inevitabile.

La prossimità dell'orientalismo alla politica o, per essere più prudenti, la facilità con cui molte nozioni orientaliste potevano essere utilizzate per scopi politici, è un punto importante ma anche assai delicato. Solleva seri dubbi sulla buona fede degli studiosi, sulla loro autonomia dai gruppi di pressione economici, professionali e nazionali, pone molteplici interrogativi sulle generalizzazioni culturali, razziali, storiche di cui tutti in una certa misura ci serviamo, sui loro usi, sul loro valore e grado di obiettività, sui loro più profondi intenti. Soprattutto, le circostanze politiche e culturali nelle quali fiorì l'orientalismo occidentale attirano l'attenzione sulla posizione degradata dell'Oriente e dell'orientale come oggetti di studio. Quale altro rapporto, se non quello tra schiavo e padrone, avrebbe potuto produrre l'Oriente perfettamente orientalizzato così ben delineato da Anwar Abdel Malek?

«a) Al livello della "posizione del problema", e della problematica, [...] l'Oriente e gli orientali [sono considerati dall'orientalismo] come «oggetti»

di studio, marchiati da un'alterità - come tutto ciò che è differente, si tratti di «oggetto» o di «soggetto» - di natura costitutiva, essenziale [...]. Tale «oggetto» di studio, come di consueto, è passivo, non partecipa, dotato di una soggettività «storica» e, soprattutto, non è autonomo, né padrone di se medesimo. L'unico Oriente o orientale o «soggetto» che si potrebbe ammettere, al massimo, è un essere alienato in senso filosofico, cioè altro da sé nel suo rapporto con sé, posto, compreso, definito - e rappresentato - da altri.

b) Al livello della "tematica", [gli orientalisti] adottano una concezione essenzialista delle regioni, nazioni e popolazioni orientali che studiano, una concezione che si esprime attraverso una ben caratterizzata tipologia etnica [...] che verrà ben presto condotta ai limiti del razzismo.

Secondo gli orientalisti tradizionali, dovrebbe esistere un'essenza - talvolta persino espressamente descritta in termini metafisici - che costituirebbe un alienabile fondamento comune di tutti gli esseri presi in considerazione; questa essenza sarebbe sia «storica», in quanto risalirebbe ai primordi della storia umana, sia fondamentalmente «astorica», dal momento che inchioda gli esseri, gli «oggetti» di studio, alle rispettive specificità inalienabili e non evolutive, anziché definirli - come tutti gli altri esseri, stati, nazioni, popoli e culture - come prodotti, risultanti delle forze operanti nel campo dell'evoluzione storica.

Così, alla fine, ciò che ci resta in mano è una tipologia - fondata su reali specificità, distaccate però dalla matrice storica, e concepite di conseguenza come intangibili, essenziali - che fa dell'«oggetto» studiato un altro essere, rispetto al quale il soggetto che studia è trascendente; avremo un "homo sinicus", un "homo arabicus" (e, perché no, un "homo aegypticus", eccetera), un "homo africanus", essendo l'uomo senza aggettivi - quello «normale» - soltanto quello europeo, con la sua storia, che parte dall'antichità greca. Ben si vede sino a che punto, dal diciottesimo al ventesimo secolo, l'egemonismo di minoranze privilegiate denunciato da Marx ed Engels, e l'antropocentrismo svelato da Freud, si sono accompagnati all'eurocentrismo nel campo delle scienze umane e sociali, e particolarmente nei settori più a contatto con i popoli non europei» (87).

In Abdel Malek la storia stessa dell'orientalismo non poteva che condurlo all'impasse prima descritta, almeno dal punto di vista dell'«orientale» del secolo ventesimo. Non sarà dunque fuori luogo riassumere brevemente tale

storia, che si dipana nel corso del secolo diciannovesimo accumulando peso e influenza, l'«egemonismo di minoranze privilegiate», l'antropocentrismo in alleanza con l'eurocentrismo. Dalle ultime decadi del secolo diciottesimo e per almeno un secolo e mezzo, Francia e Gran Bretagna dominarono incontrastate nel campo dell'orientalismo. Le grandi scoperte filologiche nella grammatica comparativa di Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm e altri vanno fatte risalire a manoscritti giunti a Parigi e Londra dall'Est. Quasi senza eccezioni tutti i maggiori orientalisti iniziarono la carriera di studiosi come filologi; la rivoluzione scientifica promossa da Bopp, de Sacy, Burnouf e dai loro allievi consistette nel fare della filologia una disciplina comparativa, basata sull'idea che le lingue appartengono a famiglie, di cui quella indoeuropea e quella semitica erano i due principali esempi. Sin dall'inizio sono quindi riconoscibili nell'orientalismo due tratti: 1) una rinnovata autoconsapevolezza scientifica fondata sull'importanza dell'Oriente per l'Europa e 2) la propensione a dividere, suddividere e dividere di nuovo il proprio oggetto di conoscenza, senza però dubitare che l'Oriente fosse sempre in sostanza lo stesso, un'entità unica, omogenea, immutabile e decisamente peculiare.

Friedrich Schlegel, che apprese il sanscrito a Parigi, ben illustra entrambi i tratti. Benché al tempo della pubblicazione di "Über die Sprache und Weisheit der Indier", nel 1808, egli avesse in pratica abbandonato l'orientalismo, serbava l'opinione che sanscrito e persiano da un lato, greco e tedesco dall'altro avessero maggiori affinità gli uni con gli altri che non con le lingue semitiche, con il cinese o con gli idiomi indigeni delle Americhe o dell'Africa. Inoltre la famiglia delle lingue indoeuropee era semplice ed esteticamente piacevole; certo più di quanto lo fossero le lingue semitiche, per fare un esempio. Considerazioni tanto astratte non turbavano Schlegel, sul quale nazioni, razze, mentalità e popoli come temi di cui discutere appassionatamente - nella sempre più ristretta accezione di populismo indicata inizialmente da Herder - esercitarono sempre un grande fascino. Eppure, in nessun luogo Schlegel parla dell'Oriente moderno, a lui contemporaneo. Quando, nel 1800, disse: «E' in Oriente che dobbiamo cercare il più alto Romanticismo», intendeva l'Oriente del "Sakuntala", dello Zend-Avesta, delle Upanishad. Quanto ai semiti, le cui lingue erano agglutinanti, inestetiche e meccaniche, erano da considerare diversi, meno progrediti, insomma, inferiori. I discorsi di Schlegel sul linguaggio così come quelli sulla vita, la storia, la letteratura pullulano di simili discriminazioni, che egli poneva senza avere la benché minima

qualifica. L'ebraico, dichiarava, è adatto per le profezie e la divinazione; i musulmani, comunque, professavano un «morto e vuoto teismo, una fede unitaria meramente negativa» (88).

L'implicito razzismo dei giudizi di Schlegel sui semiti e altri «bassi» orientali era ampiamente diffuso nella cultura europea; mai tuttavia, tranne che da parte degli antropologi e frenologi di ispirazione darwiniana del secolo scorso, si tentò di farne la base di una disciplina scientifica, come avvenne invece nella filologia e nella linguistica comparata. Razza e madrelingua parevano inestricabilmente legate, e l'Oriente «buono» era invariabilmente un'epoca classica in un'India ormai passata, mentre quello «cattivo» si attardava nell'Asia del presente, in parte nel Nord Africa, e ovunque vi fosse islam. Gli «ariani» erano confinati in Europa e nell'Oriente antico; come ha mostrato Léon Poliakov (senza precisare neppure una volta, a ogni modo, che «semiti» non sono solo gli ebrei, ma anche i musulmani) (89), il mito ariano ha dominato. l'antropologia storica e culturale a spese delle genti «minori».

La genealogia intellettuale ufficiale dell'orientalismo includerebbe senz'altro Gobineau, Renan, Humboldt, Steinthal, Burnouf, Rémusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir, per menzionare, quasi a casaccio, solo alcuni dei nomi più celebri del secolo diciannovesimo. Comprenderebbe poi alcune celebri associazioni di carattere scientifico e culturale: la Société asiatique, fondata nel 1822; la Royal Asiatic Society, fondata nel 1823; l'American Oriental Society, nata nel 1842, e così via. Ma potrebbe essere costretta a trascurare il grande contributo della narrativa, dai diari di viaggio ai romanzi d'avventure, al consolidamento delle suddivisioni introdotte dagli orientalisti tra le varie componenti geografiche, storiche ed etniche del Levante. Tale trascuranza sarebbe ingiusta, dal momento che proprio riguardo all'Oriente islamico la letteratura è particolarmente ricca, e ha dato un contributo specialmente significativo all'edificazione del discorso orientalista. Vi figurano opere di Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kinglake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot, Gautier. Più tardi, tra la fine del secolo scorso e l'inizio di quello attuale, si aggiunsero Doughty, Barrès, Loti, T. E. Lawrence, E. M. Forster. Tutti autori che hanno contribuito ad arricchire la fisionomia del «grande mistero asiatico» di Disraeli. A quell'impresa venne un notevole sostegno non solo dalle ricerche archeologiche compiute (da parte di ricercatori europei) in Mesopotamia,

Egitto, Siria e Turchia, ma anche da osservazioni geografiche in tutto il Levante.

Entro la fine del secolo diciannovesimo le ricerche archeologiche e geografiche furono favorite dall'occupazione europea dell'intero Vicino Oriente (con l'eccezione di parti dell'Impero ottomano, che fu fagocitato dopo il 1918). La parte del leone spettò ancora una volta alla Gran Bretagna e alla Francia, ma pure la Russia e la Germania presero parte al banchetto (90). Colonizzare significava in primo luogo individuare - in effetti, creare - precisi interessi, che potevano essere di tipo commerciale, logistico, religioso, militare, culturale. Per quanto riguarda l'islam e i suoi territori, per esempio, l'Inghilterra ritenne di avere, in quanto potenza cristiana, una sorta di diritto di tutela. Si sviluppò un complesso apparato per la cura di quegli interessi. Alle prime organizzazioni, come la Society for Promoting Christian Knowledge (Società per la promozione della conoscenza cristiana) del 1698, o la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (Società per la diffusione del Vangelo all'estero) del 1701, si aggiunsero la Baptist Missionary Society (Società missionaria battista) del 1792, la Church Missionary Society (Società missionaria ecclesiastica) del 1799, la British and Foreign Bible Society (Società biblica britannica ed estera) del 1804, la London Society for Promoting Christianity among the Jews (Società londinese per la promozione del cristianesimo tra gli ebrei) del 1808. Tutte queste associazioni «parteciparono apertamente all'espansionismo europeo» (91). Vi si aggiungano le società commerciali, le associazioni scientifico-culturali, i fondi per le esplorazioni geografiche, per le traduzioni, per la creazione in Oriente di scuole, missioni, uffici consolari, industrie, insediamenti europei talora anche vasti, e la nozione di «interessi» acquisterà una concretezza molto notevole. Naturalmente, essi vennero difesi con crescente determinazione.

Sinora ho fatto una ricostruzione a grandi linee. Ma quali esperienze ed emozioni hanno più frequentemente accompagnato i progressi teorici dell'orientalismo, e le conquiste politiche cui esso contribuì? In primo luogo, non di rado vi fu disappunto per il fatto che l'Oriente moderno spesso era diverso da come lo descrivevano i libri. Ecco cosa scrisse Gérard de Nerval a Théophile Gautier verso la fine dell'agosto 1843:

«Già ho perduto, regno dopo regno, provincia dopo provincia, la più bella metà dell'universo, e presto non avrò più alcun luogo in cui cercare un

rifugio per i miei sogni. Ma soprattutto rimpiango di avere scacciato dall'immaginazione l'Egitto adesso che l'ho mestamente collocato nella memoria» (92).

Parole dell'autore del grande "Voyage en Orient". Il sentimento di Nerval è un tema tipico del Romanticismo (il sogno tradito, come lo descrive per esempio Albert Béguin in "L'Ame romantique et le rêve") e tra i viaggiatori nell'Oriente biblico, da Chateaubriand a Mark Twain. Ogni diretta esperienza dell'Oriente reale sembra irridere alle idealizzazioni che si trovano nel "Mahometsgesang" di Goethe o negli "Adieux de l'hôtesse arabe" di Hugo. I ricordi dell'Oriente contemporaneo scacciano le immagini della fantasia, inducono a rivolgersi a quest'ultima come a uno spazio migliore, per la sensibilità europea, dell'autentico Oriente. Per una persona che non ha mai visitato l'Est, disse una volta Nerval a Gautier, il loto è ancora il loto; per me è solo un specie di cipolla. Scrivere dell'Oriente moderno significa operare una sgradevole demistificazione di immagini tratte da precedenti letture, o esiliarsi da soli nell'Oriente di cui Hugo parla nell'originale prefazione a "Les Orientales", l'Oriente come «immagine», come «pensiero», simboli di «una sorta di preoccupazione generale» (93).

Se la delusione e una generale inquietudine caratterizzano dapprima l'esperienza degli orientalisti, non mancano altri modi di pensare, percepire e sentire. La mente impara a separare la più generale comprensione dell'Oriente dalle più specifiche esperienze di esso; l'una e le altre prendono, per così dire, strade diverse. In "The Talisman" (1825) di Scott, Sir Kenneth (del Leopardo accovacciato) si batte con un saraceno in una località fuori mano, da qualche parte nel deserto della Palestina; poi, quando il crociato e il suo avversario, che è in realtà il Saladino sotto mentite spoglie, iniziano una conversazione, il primo si accorge che il suo nemico miscredente non è poi così cattivo com'egli credeva. Ciò nonostante dichiara:

«Bene ho fatto a pensare [...] che la vostra razza cieca discenda dal principe delle tenebre, senza l'aiuto del quale mai sareste riusciti a serbare il possesso della santa terra di Palestina, a voi contesa da tanti valenti soldati di Dio. Non mi riferisco a voi in particolare, saraceno, ma alla vostra gente e alla vostra religione in generale. Strano mi sembra non,

come ho detto, che discendiate dal maligno, ma che ne meniate vanto» (94).

E infatti il saraceno aveva affermato con orgoglio di poter contare tra i propri antenati Eblis, il Lucifero musulmano. Ciò che incuriosisce non è il debole storicismo con cui Scott vuole rendere «medievale» la scena, laddove il cristiano polemizza teologicamente con il musulmano in modo assai diverso da come avrebbe fatto un europeo del secolo diciannovesimo (almeno nella forma); semmai, è l'idea di poter attenuare l'offesa rivolta al popolo e alla religione di cui l'avversario fa parte, con la precisazione: «Non mi riferisco a voi in particolare...».

A ogni modo, Scott non era un esperto di islamismo (benché H. A. R. Gibb, che lo era, abbia lodato "The Talisman" per la penetrante comprensione dell'islam e della figura del Saladino) (95), e si era preso enormi libertà riguardo al ruolo di Eblis, trasformandolo in un eroe per il fedele. Le informazioni di Scott provenivano verosimilmente da Byron e da Beckford, ma qui ci importa più che altro notare con quanta forza il carattere generale attribuito a ciò che è orientale potesse resistere alla forza retorica e fattuale di evidenti eccezioni. E' come se da un lato vi fosse stata una scatola con sopra scritto «orientale», in cui venivano accumulati alla rinfusa tutti gli anonimi, tradizionali e consolidati attributi che l'Occidente assegnava all'Est; dall'altro, conformemente a un'altra tradizione fatta di aneddoti e racconti più o meno favolosi, si potessero narrare esperienze intorno all'Oriente o in Oriente che poco avevano a che vedere con i comodi contenuti della scatola, peraltro sempre disponibili in caso di necessità. Ma la mera struttura della prosa di Scott rivela tra i due estremi una relazione più stretta di questa: la categoria generale fornisce sin dal principio al caso particolare un terreno delimitato in cui operare; indipendentemente da quanto diverso sia un caso individuale, da quanto un singolo orientale possa sfuggire agli steccati postigli intorno, egli resta "in primo luogo" un orientale, "in secondo" un essere umano, e "infine" di nuovo un orientale.

Una categoria ampia come quella di «orientale» comprende una serie di sfumature piuttosto interessanti. L'entusiasmo di Disraeli per l'Oriente si manifestò per la prima volta durante un viaggio all'Est nel 1831. Al Cairo egli scrisse: «Gli occhi e la mente ancora mi dolgono a causa di una grandiosità così lontana dalla nostra consueta scala» (96). Una generale sovrasensibilità per la grandiosità e le passioni ispirò una tensione alla

trascendenza, una insofferenza per la realtà tangibile, immediata. Il romanzo "Tancred" è tuttavia zeppo di luoghi comuni razziali e geografici; tutto è questione di razza, proclama Sidonia, al punto che la salvezza può essere trovata solo in Oriente, e tra le genti che vi dimorano. Là, non per caso, drusi, cristiani, musulmani ed ebrei familiarizzano facilmente perché - scherza qualcuno - gli arabi dopotutto non sono altro che ebrei a cavallo, e tutti sono orientali nel fondo del cuore. Le consonanze si trovano tra categoria e categoria, anziché tra categoria e specifici contenuti. L'orientale vive in Oriente, vive una vita di tranquillità orientale, caratterizzata da dispotismo e sensualità orientali, e da non meno orientale fatalismo. Autori tanto diversi quanto Marx, Disraeli, Burton e Nerval potevano fare lunghe disquisizioni basate su generalizzazioni siffatte, senza mai metterle in questione, eppure in modo perfettamente intelligibile.

Alla disillusione, e a una percezione generalizzante - per non dire schizofrenica - dell'Oriente, si aggiunge di solito un'altra peculiarità. Trasformato in un oggetto generico, esso può servire da illustrazione ed esempio di una particolare forma di eccentricità. Benché il singolo orientale non possa scuotere o mettere in discussione le categorie generali che danno senso alla sua stranezza, quest'ultima può in certi casi essere apprezzata di per se stessa. Ecco, per esempio, Flaubert in una descrizione di quello spettacolo che è l'Oriente:

«Per divertire la gente, il giullare di Mohammed Ali scelse un giorno una donna in un bazar del Cairo, la stese sul bancone di un negozio, e s'accoppiò con lei in pubblico mentre il negoziante fumava con calma la pipa.

Sulla via tra il Cairo e Shubra qualche tempo fa un giovane si è fatto sodomizzare in pubblico da una grossa scimmia. Come nell'episodio precedente, lo scopo era fare una buona impressione e suscitare il riso degli spettatori. E' morto da non molto un marabutto - un idiota - che a lungo era passato per un santo marchiato da Dio; innumerevoli musulmane gli facevano visita e lo masturbavano - alla fine è morto di sfinimento - da mane a sera una perpetua stimolazione...

"Quid dicis" del fatto seguente: qualche tempo fa un "santone" (un po' prete un po' asceta) era solito camminare per le vie del Cairo completamente nudo, eccezion fatta per un berretto sul capo e un altro sul membro. Per urinare si toglieva il berretto dal membro, e le donne sterili

che non si rassegnavano a non aver figli accorrevano, si mettevano sotto la parabola di urina e se la fregavano addosso» (97).

Flaubert concede senza fatica che simili stravaganze siano di tipo affatto particolare. «Tutto il vecchio, buffo mestiere» - Flaubert si riferiva ai ben noti stereotipi della «schiava battuta [...] del rozzo trafficante di femmine [...] del mercante avido» - acquista un senso nuovo, «fresco [...] genuino e attraente» in Oriente. Tale senso non si può riprodurre artificialmente; può solo essere sperimentato sul posto, e «portato indietro» in modo molto approssimativo. L'Oriente va "osservato", perché in esso i comportamenti quasi (ma mai completamente) offensivi scaturiscono da una riserva infinita di peculiarità; l'europeo che visita l'Oriente, per quanto sensibile, è un osservatore, mai coinvolto, sempre distaccato, sempre pronto a registrare nuovi esempi di «bizzarria», come viene definita nella "Description de l'Egypte". L'Oriente diviene un "tableau vivant" di irriducibile stranezza.

Un "tableau! che, molto logicamente, diviene un argomento letterario privilegiato. Così, il cerchio si chiude; presentato dapprima come ciò cui non si è adeguatamente preparati dai testi, l'Oriente torna a essere qualcosa di cui si può scrivere in modo coerente, ordinato. La sua estraneità può venir tradotta, i suoi significati si possono decifrare, la sua latente ostilità si può mitigare. Il disincanto provato al primo incontro, la "generalità" in cui l'Oriente è imprigionato, le irriducibili stravaganze che esso rivela sono così ridistribuiti in ciò che dell'Oriente si dice e si scrive. L'islam, per esempio, era considerato tipicamente orientale dagli orientalisti della fine del secolo scorso e dell'inizio di quello attuale. Carl Becker sostenne che l'«islam» (si noti la generalità del concetto), pur avendo ereditato la tradizione ellenistica, non riuscì né a comprendere sino in fondo, né a utilizzare le nozioni dell'umanesimo greco; inoltre, per capire l'islam si dovrebbe innanzitutto imparare a considerarlo non già una religione «originale», bensì una sorta di fallito tentativo orientale di servirsi della filosofia greca, privo dell'ispirazione creativa dell'Europa del Rinascimento (98). Per Louis Massignon, forse il più noto e ascoltato tra i moderni orientalisti francesi, l'islam fu soprattutto una sistematica reazione di rifiuto nei confronti dell'idea cristiana dell'incarnazione, e il suo più grande eroe non fu Maometto né Averroè, ma al-Hallag, un martire musulmano crocifisso dai musulmani ortodossi per avere tentato di personalizzare l'islam. Sia Becker che Massignon hanno tralasciato nei

loro studi di occuparsi dell'eccentricità dell'Oriente, benché essa sia implicitamente testimoniata dai loro sforzi di condurlo alla normalità per mezzo di categorie occidentali. Maometto viene detronizzato, e al-Hallag valorizzato in quanto si vede in lui un equivalente del Gesù cristiano.

Come giudice dell'Oriente, il moderno orientalista non si tiene a distanza, come crede e anche afferma, dall'oggetto della propria indagine. Il suo distacco, di cui è prova l'assenza di simpatia che traspare sotto la competenza professionale, è gravemente ipotecato dall'ottica, dagli umori e dagli atteggiamenti ortodossi dell'orientalismo che ho sinora descritto. Il suo Oriente non è l'Oriente reale, ma quello orientalizzato. Un ininterrotto arco di conoscenza e potere collega gli statisti occidentali e gli specialisti di materie orientali; esso segna i confini del palcoscenico sul quale l'Est è stato messo dall'Occidente. Per di più, dalla fine della prima guerra mondiale l'Africa e l'Oriente sono divenuti per l'Occidente ben più che uno spettacolo intellettuale. Il punto di vista dell'orientalismo ha coinciso perfettamente con il punto di vista imperialista, e proprio questa unanimità ha prodotto l'unica vera crisi nella storia del pensiero occidentale intorno all'Oriente. Una crisi che continua tuttora.

A partire dagli anni venti, da un capo all'altro del Terzo mondo, la risposta all'imperialismo e ai singoli imperi è stata dialettica. All'epoca della Conferenza di Bandung del 1955 l'intero Oriente aveva ormai conquistato l'indipendenza politica dagli imperi occidentali, e si trovava di fronte a una nuova configurazione del potere mondiale, le cui linee di forza facevano capo agli Stati Uniti e all'Unione Sovietica. Incapace di riconoscere il «suo» Oriente nella nuova realtà del Terzo mondo, l'orientalismo dovette confrontarsi con un Oriente armato e politicamente attivo. Si prospettavano due alternative: la prima consisteva nel comportarsi come se nulla fosse successo; la seconda nel tentare di adeguare i vecchi punti di vista alla nuova situazione. Ma per gli orientalisti, convinti in fondo dell'immutabilità dell'Oriente, il nuovo era semplicemente un nuovo travestimento indossato da vecchi attori; non era il caso di sentirsi disorientati, se mi è permesso il gioco di parole. Una terza, più drastica alternativa, quella di rinunciare all'orientalismo nel suo insieme, fu presa in considerazione soltanto da pochi.

Indicatori della crisi, secondo Abdel Malek, erano da un lato la nascita di «movimenti di liberazione nazionale nelle ex colonie» orientali, incompatibili con la concezione delle «razze sottoposte» come fatalistiche e passive; dall'altro il fatto che «gli specialisti e la pubblica opinione in

genere presero coscienza del ritardo dell'orientalismo non solo rispetto al proprio oggetto di studio, ma anche - e ciò fu determinante - rispetto alle nozioni, ai metodi e agli strumenti di lavoro delle scienze umane e sociali» (100). Gli orientalisti - da Renan a Goldziher, Macdonald, Grunebaum, Gibb e Bernard Lewis - consideravano l'islam, per esempio, una «sintesi culturale» (la definizione è di P. M. Holt) che si sarebbe potuta esaminare indipendentemente dall'economia, dalla sociologia e dalle dinamiche politiche dei popoli musulmani. Per l'orientalismo, il significato dell'islam era tale da potersi ridurre, nella più succinta formulazione, alla definizione data da Renan nel suo primo trattato: la miglior cosa, per comprendere l'islam, era vedervi un derivato di «tenda e tribù». Il colonialismo, la situazione mondiale, lo sviluppo storico, erano considerati da questo tipo di studiosi nulla più che mosche fastidiose, da osservare con distratta noncuranza o da eliminare; comunque ininfluenti riguardo a ciò che per loro era l'islam nella sua essenza.

La carriera di H. A. R. Gibb illustra bene le due alternative metodologiche con cui l'orientalismo ha risposto alla sfida rappresentata dal moderno Oriente. Nel 1945 Gibb tenne le "Haskell Lectures" presso l'Università di Chicago. Non solo l'Oriente, ma il mondo intero non era più quello che Balfour e Cromer avevano conosciuto. Diverse rivoluzioni, due guerre mondiali e innumerevoli mutamenti economici, politici e sociali facevano della realtà del 1945 un oggetto profondamente, e drammaticamente, nuovo. Nondimeno, vediamo Gibb dare inizio come segue alle conferenze intitolate "Modern Trends in Islam":

«Lo studente di civiltà araba è continuamente posto di fronte al contrasto stridente tra la forza d'immaginazione riscontrabile, per esempio, in certi settori della letteratura araba, e la pedanteria e letteralità dei ragionamenti e delle esposizioni, persino quando riguardano quegli stessi argomenti. Vero è che si contano grandi filosofi tra le genti musulmane, e che alcuni di loro erano arabi, ma si tratta di rare eccezioni. La mente araba, sia in relazione col mondo esterno sia con i processi di pensiero, non sa liberarsi della sua intensa percezione della separatezza e individualità degli eventi concreti. Questo è, io credo, uno dei principali fattori sottesi alla «carenza del senso della legge» che il professor Macdonald considerava essere la principale caratteristica degli orientali.

E' questo stesso fattore a spiegare - un fatto così difficile da afferrare per lo studente occidentale [sinché non gli viene rivelato da un orientalista] -

l'avversione dei musulmani per il processo di pensiero del razionalismo. [...] Il rifiuto del razionalismo e dell'etica utilitaristica che da esso è inseparabile è quindi radicato non nel cosiddetto «oscurantismo» dei teologi musulmani ma nell'atomismo e nella parcellizzazione dell'immagine araba» (101).

Naturalmente, questo è puro orientalismo, ma persino riconoscendo l'eccellente preparazione a proposito delle istituzioni islamiche che l'autore dimostra nel resto del libro, l'impostazione adottata da Gibb rimane un gravissimo ostacolo per chiunque voglia comprendere il moderno islam. Non ci viene forse ancora una volta proposto di studiare l'Oriente musulmano come se fosse in sostanza ancora fermo al settimo secolo dopo Cristo? Per quanto riguarda l'islam moderno, perché mai, al di là delle complessità di un'analisi non di rado magistrale, Gibb lo guarda con tanta implacabile ostilità? Se l'islam è segnato sin dall'inizio da difetti inemendabili, l'orientalista si opporrà nondimeno a ogni tentativo islamico di riforma perché a suo modo di vedere una riforma è contraria allo spirito stesso dell'islam: questo è alla lettera l'argomento di Gibb. Come può sfuggire un orientale a un simile circolo vizioso ed entrare nel mondo moderno, se non ripetendo le parole del Matto in "King Lear": «Quelli mi faran fustigare per aver detto il vero, tu mi farai fustigare per aver mentito, e a volte vengo fustigato per essere stato zitto»?

Diciott'anni più tardi Gibb si rivolse a un analogo uditorio di compatrioti inglesi, solo che ora parlava in qualità di direttore del Center for Middle Eastern Studies di Harvard. Il suo argomento era la «Riconsiderazione degli "area studies"», ed egli fece diverse affermazioni ardite, tra le quali quella che «l'Oriente è di gran lunga troppo importante per restare esclusivo appannaggio degli orientalisti». Il nuovo approccio, la seconda alternativa che si prospettava agli orientalisti è qui annunciata, così come "Modern Trends" esemplificava il primo approccio, quello tradizionale. La formulazione di Gibb in "Area Studies Reconsidered" è ben intenzionata, almeno per quanto riguarda gli esperti occidentali dell'Oriente, il cui compito è preparare gli studenti a carriere «nella vita pubblica e negli affari». Ciò che ora ci occorre, argumentava Gibb, è il tradizionale orientalista "più" uno specialista in scienze sociali che lo affianchi; in altre parole, occorre una metodologia «interdisciplinare». Naturalmente, l'orientalista non avrà il compito di difendere punti di vista antiquati, le sue

competenze serviranno piuttosto a ricordare ai colleghi non iniziati agli "area studies" che «applicare la psicologia e la meccanica delle istituzioni politiche occidentali alla situazione asiatica o araba è puro Walt Disney» (102).

In pratica, ciò significa che quando gli orientali lottano contro il colonialismo e l'occupazione straniera occorre tenere presente (per non rischiare di ritrovarsi a Disneyland) che gli orientali non hanno mai concepito l'autogoverno nei termini in cui «noi» lo concepiamo. Se taluni orientali si oppongono alla discriminazione razziale mentre altri la praticano, si dirà: «Vedete, nel profondo restano sempre degli orientali», e interessi di classe, circostanze politiche, fattori economici parranno affatto irrilevanti. Oppure, con Bernard Lewis, se gli arabi palestinesi si oppongono agli insediamenti israeliani, commenterete che vi è un «ritorno dell'islam» o, come ha affermato un celebre orientalista contemporaneo, che si tratta dell'«opposizione delle genti islamiche a quelle non islamiche» (103), un principio tipico del secolo settimo. Storia, economia e politica non c'entrano. L'islam è l'islam, l'Oriente è l'Oriente e, per favore, lasciate a Disneyland le vostre idee su destra e sinistra, rivoluzione e progresso.

Se quelle idee non sono divenute familiari a storici, economisti, sociologi e umanisti se non nell'ambito dell'orientalismo, la ragione è facile da capire. Come l'oggetto di studio che si è costruito, l'orientalismo non ha permesso a nuove idee di turbare la sua profonda serenità. Ma i moderni orientalisti - o "area experts", per usare il loro nuovo nome - non si sono passivamente rinchiusi negli istituti di linguistica. Al contrario, essi hanno fatto tesoro dei consigli di Gibb. Molti di loro sono oggi indistinguibili da altri «esperti» e «consulenti» di quelle che Harold Lasswell ha chiamato «scienze sociali» (104). Così i possibili usi militari o quelli per la sicurezza nazionale della collaborazione tra, per esempio, uno specialista in «analisi del carattere nazionale» e un esperto in istituzioni islamiche furono subito riconosciuti, per convenienza, se non altro. Dopotutto l'«Occidente» dalla fine della seconda guerra mondiale, aveva di fronte un abile avversario totalitario che reclutava alleati tra ingenue nazioni orientali (africane, asiatiche, in via di sviluppo). Quale miglior modo di contrastare un siffatto nemico, che volgere a proprio vantaggio le illogiche ma prevedibili bizzarrie della mente orientale? Prevedibili, s'intende, per un orientalista. Nacquero così organismi che utilizzavano la tecnica del bastone e della carota, come l'Alleanza per il progresso, la Seato e così via, tutti basati su

«conoscenze» dell'orientalismo tradizionale, riviste nella speranza di una maggiore efficacia in relazione ai nuovi compiti.

Così quando turbolenze rivoluzionarie si diffondono nell'Oriente islamico, i sociologi ci rammentano come gli arabi siano legati alle «funzioni orali» (105), mentre gli economisti - novelli orientalisti - ci ammoniscono che per l'islam moderno né il capitalismo né il socialismo sono categorie adeguate (106). E quando l'anticolonialismo soffia con forza in tutto il mondo orientale rendendolo più unito, gli orientalisti condannano il fenomeno considerandolo irrazionale, e un insulto ai principi democratici dell'Occidente. Mentre il mondo era alle prese con grandi, gravi problemi - il rischio di un conflitto nucleare, il possibile esaurimento di materie prime e altre risorse ambientali, l'aspirazione senza precedenti di larghi strati di popolazione alla giustizia economica e alla partecipazione politica -, un ritratto quasi caricaturale dell'Oriente veniva accettato e sfruttato da politici la cui fonte di informazioni era non solo il tecnocrate semileggero, ma il supercolto, raffinato orientalista. Il leggendario arabista nel Dipartimento di Stato avverte dei piani degli arabi per dominare il mondo; i perfidi cinesi, gli indiani seminudi e gli indolenti musulmani si trasformano in uccelli rapaci avidi della «nostra» prosperità, da condannare quando «si convertono» al comunismo o ai loro atavici istinti orientali: due esiti con non poche affinità reciproche.

Una sorta di volgarizzazione dell'orientalismo contemporaneo è largamente diffusa nei giornali e nella mentalità popolare. Per molti, gli arabi sono venali, lascivi, potenziali terroristi, con nasi adunchi, e per lo più a dorso di cammello, la ricchezza di alcuni popoli e paesi arabi è fortuita o addirittura disonesta, frutto dell'estorsione petrolifera a danno delle nazioni veramente civili. In più punti si intravede la nozione che, pur essendo numericamente una minoranza, i consumatori occidentali abbiano un incontestabile diritto a usare o possedere (o entrambe le cose) la maggior parte delle risorse mondiali. Perché? Perché a differenza degli orientali, essi sono esseri umani a pieno titolo. Non esiste oggi come oggi esempio migliore di ciò che Anwar Abdel Malek chiama «egemonismo di minoranze privilegiate», e antropocentrismo alleato con l'eurocentrismo: l'occidentale bianco della classe media ritiene sua inalienabile umana prerogativa non solo il governare le popolazioni non bianche, ma anche possederle, perché per definizione «esse» non sono del tutto umane nel senso in cui «noi» lo siamo, bensì solo in un senso più lato, dotato di uno

status etico inferiore. Un buon esempio di come in generale funzioni ogni ideologia disumanizzante.

In un certo senso i limiti dell'orientalismo sono, come ho cercato di mostrare, quelli propri di ogni tentativo di essenzializzare, denudare e in fondo sminuire l'umanità di un'altra cultura, di un altro popolo, di altri modi di interagire con l'ambiente. Ma l'orientalismo è andato oltre, facendo di questa visione impoverita e poco obiettiva un dato eterno, fuori, per così dire, dallo spazio e dal tempo. E ancora, come si è visto, interi periodi e varie forme della vita culturale e politica dell'Oriente sono considerati dall'orientalismo mere reazioni a ciò che si intraprendeva in Europa. L'Occidente agisce, l'Oriente reagisce, quando non è troppo passivo per farlo. L'Occidente è il pubblico, la giuria e il giudice di ciò che avviene in Oriente. Così, se durante il secolo ventesimo a Est si sono prodotti mutamenti intrinseci, l'orientalista si sente spaesato, fa molta fatica ad accettare l'idea che

«i nuovi leader [orientali], politici e intellettuali, hanno imparato molte cose dai travagli dei loro predecessori. Essi sono anche stati aiutati dai mutamenti strutturali e istituzionali intervenuti nel frattempo, dal fatto di avere possibilità molto maggiori di plasmare liberamente il futuro dei loro paesi. Hanno anche molta più fiducia in loro stessi, e sono più aggressivi di un tempo. Non sono più guidati dal desiderio e dalla speranza di ricevere approvazione dalle invisibili giurie dell'Occidente. Il loro primo interlocutore non è più l'Occidente, ma il popolo di cui sentono di fare parte» (107).

L'orientalista tende inoltre a presumere che ciò cui i testi canonici non l'hanno preparato sia frutto di interferenze estrinseche, o di fasi di disorientamento e vuota turbolenza in cui l'Oriente tradirebbe se medesimo. Nessuno degli innumerevoli testi orientalisti sull'islam, compresa la loro "summa", "The Cambridge History of Islam", è in grado di preparare il lettore a ciò che è avvenuto in Egitto, Palestina, Iraq, Siria, Libano e nei due Yemen dopo il 1948. Quando i dogmi intorno all'islam si rivelano inutili anche per il più erudito e poliglotta degli orientalisti, si ricorre al gergo di una specie di sociologia orientalizzata, peraltro pieno di termini generici e a buon mercato come «élite», «stabilità politica», «modernizzazione» e «sviluppo culturale», che in qualche modo sarebbero stati resi partecipi della raffinatezza concettuale dell'orientalismo

tradizionale. Nel frattempo un fossato sempre più profondo e pericoloso si interpone tra Oriente e Occidente.

L'attuale crisi drammatizza la differenza tra la realtà e la sua rappresentazione nei testi. Comunque, col presente studio non mi propongo soltanto di ricostruire le origini della prospettiva orientalista, ma anche di promuovere una riflessione sulla sua importanza, ora che per ogni occidentale colto è chiaro che ignorare una parte del mondo che oggi sta facendo sentire fortemente la sua presenza significa non affrontare la realtà. Troppo spesso gli umanisti hanno ristretto le loro ricerche ad ambiti del sapere rigidamente delimitati hanno prestato scarsa attenzione alla lezione di discipline come l'orientalismo, che in fondo non ha mai rinunciato all'ambizione di padroneggiare un "intero" mondo, e non l'una o l'altra parte di esso circoscrivibile con relativa facilità, come un certo tipo di testi o gli autori di un certo periodo. D'altra parte, al di là dell'evocazione difensiva di concetti come quelli di «storia», «letteratura» o «scienze umane», e nonostante le eccessive ambizioni, l'orientalismo è immerso in circostanze storiche, reali, che spesso si è tentato di occultare dietro un pretenzioso scientismo e una retorica razionalista. L'intellettuale di oggi può imparare dall'orientalismo a limitare o ampliare realisticamente l'ambito della sua disciplina, e a non perdere di vista il terreno umano («la bottega di vecchi stracci e ossa del cuore», com'è definito da Yeats) nel quale i testi, le visioni, i metodi e le discipline nascono, si sviluppano e hanno fine. Studiare l'orientalismo significa anche proporre soluzioni teoriche ai problemi metodologici che la storia ha portato nell'oggetto stesso, per così dire, dell'orientalismo, l'Oriente appunto. Ma prima occorre esaminare i valori umanistici che l'orientalismo, attraverso la prospettiva che ha adottato, le esperienze e le strutture che ha elaborato, non ha niente affatto cancellato.

2. STRUTTURE E RISTRUTTURAZIONI DELL'ORIENTALISMO.

"Quando il seyyid Omar, «Nakeeb el-Ashraf» (o capo dei discendenti del Profeta) [...] aveva dato in sposa una figlia, circa quarantacinque anni prima, davanti alla processione camminava un giovane, il quale dopo essersi inciso l'addome ne aveva estratto una grossa porzione di intestini, che portava di fronte a sé sopra un vassoio d'argento. Dopo la processione la ricollocò al suo posto, e restò a letto diversi giorni prima di riprendersi dagli effetti di quel gesto folle e disgustoso".

E. W. LANE, "An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians".

"Nel caso della caduta di questo impero, sia a causa di una rivoluzione a Costantinopoli, sia per uno smembramento successivo, le potenze europee prenderanno, a titolo di protettorato, ciascuna la parte dell'impero che le verrà assegnata secondo gli accordi del congresso: in modo che questi protettorati, definiti e limitati quanto ai loro territori secondo la vicinanza geografica, la sicurezza dei confini, l'analogia di religioni, costumi e interessi [...] non consacreranno che la sovranità delle potenze. Il tipo di sovranità così definito, e consacrato come diritto europeo, consisterà principalmente nel diritto di occupare parte del territorio o delle coste per fondarvi città libere, colonie europee, porti e scali commerciali [...]. Si tratta semplicemente di una tutela armata e civilizzatrice che ogni potenza eserciterà sul suo protettorato; difendendo la propria esistenza e i propri caratteri nazionali sotto la bandiera di una nazionalità più forte..."

A. DE LAMARTINE, "Voyage en Orient".

1. Frontiere ridisegnate, questioni ridefinite, religione secolarizzata.

Gustave Flaubert morì nel 1880 senza aver terminato "Bouvard et Pécuchet", il romanzo comico ed enciclopedico sulla degenerazione del sapere e sulla vanità degli sforzi umani. Le linee essenziali della sua

visione, comunque, sono chiare, e trovano un solido sostegno nel ricco contenuto del romanzo. I protagonisti sono due impiegati borghesi i quali, quando uno dei due entra in possesso di una cospicua e inattesa eredità, lasciano la città e si ritirano in un podere di campagna, liberi di dedicarsi a ciò che loro piace («nous ferons tout ce que nous plaira!»). Più avanti, vediamo come, liberi di seguire le loro inclinazioni, i due amici iniziano un'escursione nella selva del sapere teorico e pratico: agronomia, storia, chimica, pedagogia, archeologia, letteratura, in cui sempre più si smarriscono man mano che procedono. Esplorano i territori della conoscenza come viaggiatori nel tempo e nel sapere, sperimentando le delusioni, le frustrazioni e gli smacchi che sono soliti provare i dilettanti meno dotati. In realtà quella che essi ripercorrono è l'intera deludente esperienza del secolo diciannovesimo, attraverso la quale i «bourgeois conquérants» - come li definisce Charles Morazé - finiscono col divenire le vittime maldestre della loro stessa conformistica e incompetente mediocrità. Ogni ondata di entusiasmo finisce con l'appiattirsi nel grigiore dei luoghi comuni, ogni disciplina scientifica e ogni campo del sapere si mutano da fonti di speranza e di potere in cause di disordine, rovina e sconforto.

Tra gli appunti lasciati da Flaubert per la conclusione di un così desolato panorama, si accenna a due temi che rivestono per noi speciale interesse. I due amici discutono del futuro del genere umano. Pécuchet vede «il futuro dell'Umanità come attraverso un vetro, oscuramente», mentre Bouvard lo vede «luminoso!»:

«L'uomo moderno progredisce, l'Europa verrà rigenerata dall'Asia. E' la legge storica per cui la civiltà muove da Oriente a Occidente [...] le due forme di umanità infine si fonderanno insieme» (1).

L'evidente richiamo a Quinet è l'inizio dell'ennesimo ciclo di entusiasmo e delusione attraverso il quale passeranno i due protagonisti. Gli appunti di Flaubert indicano che, come tutti gli altri, quel progetto di Bouvard verrà bruscamente interrotto dalla realtà - nella fattispecie, sotto forma di due gendarmi che arriveranno all'improvviso per accusarlo di comportamento immorale. Poche righe dopo, comunque, compare il secondo argomento che c'interessa: Bouvard e Pécuchet confessano l'uno all'altro che il segreto desiderio di entrambi è di tornare a essere copisti. Si fanno costruire una scrivania a due posti, acquistano libri, penne e gomme da cancellare, e -

così Flaubert conclude la sua annotazione - «ils s'y mettent», si mettono al lavoro. Fallito il tentativo di vivere la scienza, e di metterla più o meno direttamente in pratica, Bouvard e Pécuchet si riducono infine a trascrivere acriticamente informazioni, da un testo a un altro testo.

Sebbene non sia compiutamente esplicitata, l'idea, fatta propria da Bouvard, di un'Europa rigenerata dall'Asia (e la forma che essa assume arrivando sullo scrittoio dei due copisti) può però essere delucidata sotto molti e importanti aspetti. Come molte altre visioni dei due protagonisti, essa è "globale" e "ricostruttiva", e rappresenta quello che, agli occhi di Flaubert, appare come il gusto ottocentesco per la ricostruzione del mondo in base a una visione fantastica, non di rado con l'ausilio di speciali procedimenti scientifici. Tra le visioni che Flaubert ha in mente vi sono le utopie di Saint-Simon e Fourier, la rigenerazione scientifica del genere umano immaginata da Comte, e tutte le religioni laiche o scientifiche auspiccate da ideologi, positivisti, eclettici, occultisti, tradizionalisti e idealisti come Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet e Lamennais (2). Nel corso del romanzo Bouvard e Pécuchet espongono le teorie di tutti questi autori; poi, dopo averle demolite una dopo l'altra, ne cercano di nuove senza mai incontrarne alcuna che li soddisfi.

La radice di siffatte ambizioni riformatrici è tipicamente romantica. Occorre ricordare fino a che punto gran parte del progetto intellettuale e spirituale del tardo Settecento consistesse in una rifondazione della teologia, in un «naturalismo soprannaturale», come è stato chiamato da M. H. Abrams. Questo atteggiamento viene poi ereditato dalle tendenze tipicamente ottocentesche che Flaubert satireggia in "Bouvard et Pécuchet". La nozione di rigenerazione tende quindi a ricollegarsi con

«la forte propensione romantica [a tornare], dopo il razionalismo e il decoro dell'Illuminismo [...] alla cruda drammaticità e ai sovranaturali misteri della storia e delle dottrine cristiane, ai violenti conflitti e ai repentini rivolgimenti della vita interiore del cristianesimo, oscillante tra gli estremi della distruzione e della creazione, dell'inferno e del paradiso, dell'esilio e del ricongiungimento, della morte e della rinascita, della disperazione e della gioia, del paradiso perduto e riconquistato [...]. Ma poiché venivano, inevitabilmente, dopo l'Illuminismo, gli scrittori romantici resuscitarono sì questi antichi temi, ma con una differenza: vollero salvare la visione d'insieme della storia e del destino umano, i

paradigmi esistenziali e i valori cardinali della tradizione religiosa, e nello stesso tempo ricostruirli in una forma che li rendesse intellettuali ed emotivamente accettabili da parte dei loro contemporanei» (3).

L'idea che Bouvard aveva in mente - la rigenerazione dell'Europa da parte dell'Asia - aveva conseguito grande prestigio e influenza nell'età romantica. Friedrich Schlegel e Novalis, ad esempio, esortarono con forza i loro connazionali, e gli europei in genere, a uno studio approfondito dell'India, perché a loro avviso soltanto la religione e la cultura indiane potevano sconfiggere il materialismo e il meccanicismo (nonché le tendenze repubblicane) della cultura occidentale. Una sconfitta da cui sarebbe sorta un'Europa nuova, rivitalizzata: si intuiscono facilmente le figure bibliche di morte, rinascita e redenzione implicite in tale visione. Per di più il progetto orientalista del Romanticismo non era solo un caso particolare entro una tendenza più generale; era anche uno dei principali fattori costitutivi di quella stessa tendenza, come Raymond Schwab ha così lucidamente argomentato in "La Renaissance orientale". Ciò che contava, tuttavia, non era tanto l'Asia in sé, quanto l'"utilità" dell'Asia per l'Europa moderna. Così chiunque, come Schlegel o Franz Bopp, padroneggiasse una lingua orientale era un eroe dello spirito, un cavaliere errante che riportava all'Europa una parte del senso della sua sacra missione, che essa aveva ormai smarrito: precisamente il senso che viene fatto proprio, nell'Ottocento, dalle «religioni laiche» descritte da Flaubert. Non meno di Schlegel, Wordsworth e Chateaubriand, Auguste Comte - come Bouvard - fu seguace e fautore di un mito laico postilluministico dai tratti inconfondibilmente cristiani.

Ritrarre Bouvard e Pécuchet mentre ripercorrono ogni volta la parabola che dall'entusiasmo riformatore conduce a esiti di comico scoraggiamento serve a Flaubert per richiamare l'attenzione sulla precarietà e l'imperfezione dei progetti umani in generale. Egli vedeva assai bene che dietro l'"idée reçue" «Europa rigenerata dall'Asia» si nascondeva un'insidiosa forma di "hybris". Né «Europa» né «Asia» avrebbero significato alcunché di preciso, se i visionari non avessero esercitato la loro capacità di trasformare immense distese territoriali in entità concettualmente utilizzabili. In realtà, quindi non si trattava dell'«Europa» o dell'«Asia», ma della "nostra" «Europa», della "nostra" «Asia», della nostra "volontà e rappresentazione", per dirla con Schopenhauer. Le leggi storiche erano le leggi "degli storici", anziché quelle della storia, così

come, parlando di «due forme di umanità», si esprimeva più la capacità europea di conferire un'aria di inesorabilità a distinzioni artificiali, che non uno stato di cose obiettivo. Quanto al resto della frase, «infine si fonderanno insieme», con esso Flaubert metteva in ridicolo la sovrana indifferenza della scienza nei confronti dei dati di fatto, di una scienza che si illudeva di poter sezionare e combinare entità umane come se fossero state materia inerte. Non era però sulla scienza in generale che si appuntava il sarcasmo del romanziere: il suo bersaglio era l'entusiasta, quasi messianica scienza europea, tra le cui vittorie si annoveravano rivoluzioni fallite, guerre, tirannidi, e un'inguaribile tendenza a mettere in pratica senza riflettere, con zelo degno di un Don Chisciotte, idee grandiose e affatto libresche. Ciò che a questa scienza sembrava sempre sfuggire erano la propria colpevole ingenuità, tanto inconsapevole quanto inveterata, e la resistenza della realtà alle sue teorie. Quando si mette a giocare allo scienziato, Bouvard dà ingenuamente per scontato che esista la scienza, e che la realtà sia così come gli scienziati la descrivono, anche quando si tratta di imbecilli o di visionari; egli, e chiunque la pensi come lui, neppure concepisce che l'Oriente possa non avere alcuna intenzione di rigenerare l'Europa, e che gli europei avrebbero molto da obiettare all'idea di «fondersi» democraticamente con asiatici di pelle gialla o bruna. Uno scienziato del genere, insomma, non ravvisa nella propria scienza l'egoistica sete di potere che alimenta i suoi progetti e corrompe le sue aspirazioni.

Flaubert, naturalmente, fa in modo che i due sprovveduti escano doloranti dagli scontri con tali difficoltà. A poco a poco, Bouvard e Pécuchet imparano che è meglio non combattere nello stesso tempo sul fronte della realtà e su quello delle idee, e alla fine del romanzo appaiono paghi di limitarsi a trascrivere pedissequamente dai libri le idee a loro care. La conoscenza non pretende più di essere applicata al reale, ma si riduce a ciò che viene trasmesso da un testo all'altro tacitamente e senza commento. Le idee circolano e si diffondono in modo anonimo, vengono ripetute ma non attribuite; sono diventate alla lettera "idées reçues": ciò che importa è che "ci siano", e possano quindi essere ripetute, riecheggiate, assorbite acriticamente.

In forma oltremodo sintetica questo breve episodio, tratto dagli appunti di Flaubert per "Bouvard et Pécuchet", delinea le strutture specifiche dell'orientalismo moderno, che è, dopotutto, soltanto una disciplina all'interno di quella sorta di fede secolarizzata e quasi religiosa che fu il

pensiero europeo del secolo diciannovesimo. Abbiamo già visto quali fossero i limiti e le caratteristiche generali del modo di vedere l'Oriente che fu proprio del Medioevo e del Rinascimento, e come l'Oriente si riducesse essenzialmente al mondo islamico. Nel corso del Settecento si verificò però una serie di mutamenti fra loro correlati, che preludevano al successivo momento fideistico, a suo tempo tratteggiato da Flaubert.

In primo luogo, l'Oriente cominciava a essere conosciuto ben al di là dei territori islamici. Questo mutamento quantitativo dipese in larga misura dalla sempre più intensa attività di esplorazione che fu condotta dagli europei nelle più diverse aree del globo. La crescente influenza della letteratura di viaggio, di quella utopistica dei resoconti scientifici, degli studi sulle tradizioni e i costumi di popoli lontani arricchirono e precisarono progressivamente l'immagine dell'Oriente. Anche se l'orientalismo è debitore soprattutto nei confronti di Jones e Anquetil, per le loro fruttuose scoperte in Asia durante l'ultimo terzo del secolo, tali scoperte vanno inquadrare nel più ampio contesto costituito dalle relazioni di Cook e Bougainville, dai viaggi di Tournefort e di Adanson, dalla "Histoire des navigations aux terres australes" di Charles de Brosses, dall'attività dei mercanti francesi nel Pacifico e dei missionari gesuiti in Cina e nelle Americhe, dalle esplorazioni e dai resoconti di viaggio di William Dampier, dalle innumerevoli congetture circa i giganti, gli abitanti della Patagonia, i selvaggi, gli indigeni e i mostri che si diceva risiedessero all'estremo nord, sud e ovest rispetto all'Europa. Così significativi ampliamenti di orizzonte lasciarono comunque immutata la posizione centrale dell'Europa, punto (o oggetto, come in "The Citizen of the World" di Goldsmith) di osservazione privilegiato. L'espandersi del vecchio continente oltre i propri limiti, infatti, non intaccò, ma anzi rinsaldò, la sua fiducia nei postulati della propria cultura. La fondazione di colonie e il consolidamento della prospettiva eurocentrica furono opera non solo di grandi istituzioni come le varie compagnie delle Indie, ma anche dei racconti di viaggio (4).

In secondo luogo, un atteggiamento più comprensivo verso ciò che era estraneo ed esotico fu favorito non solo da viaggiatori ed esploratori, ma anche dagli storici, che sempre più si rendevano conto dell'utilità di confrontare il passato e il presente dell'Europa con quelli di altre, e spesso assai più antiche, civiltà. Così, nell'ambito di quella vigorosa corrente dell'antropologia storica settecentesca che gli studiosi definirono come il «confronto fra gli dei», Gibbon poté leggere gli insegnamenti della

decadenza di Roma in relazione all'ascesa dell'islam, così come Vico poté comprendere i caratteri della civiltà moderna alla luce del barbaro, poetico splendore dei suoi primissimi inizi. Mentre gli storici del Rinascimento avevano ostinatamente considerato l'Oriente come un nemico, quelli del secolo diciottesimo guardarono alle sue peculiarità con un certo distacco; né mancarono i tentativi di far diretto ricorso a fonti documentarie orientali, forse perché tale metodo permetteva agli europei di conoscere meglio anche se stessi. La traduzione del Corano portata a termine da George Sale e la discussione preliminare che l'accompagna bene illustrano tale cambiamento. Diversamente dai suoi predecessori, Sale tentò di ricostruire le vicende storiche arabe per mezzo di fonti arabe, e diede inoltre spazio ai commentatori musulmani del testo sacro dell'islam (5). In Sale, come negli altri autori settecenteschi, il confronto dei testi rappresentava la fase iniziale delle discipline comparative (filologia, anatomia, giurisprudenza, religione) che avrebbero costituito il vanto della metodologia ottocentesca.

Tra alcuni pensatori, tuttavia, si manifestò la tendenza ad andare oltre l'impostazione comparativa, e le ordinate rassegne degli usi e costumi dell'umanità «dalla Cina al Perú» che essa produceva, ricorrendo invece all'immedesimazione simpatetica. E' questo un terzo elemento della mentalità settecentesca che aprì la strada all'orientalismo moderno. Quello che oggi chiamiamo «storicismo» fu un'idea del Settecento; Vico, Herder e Hamann, tra gli altri, ritenevano che tutte le culture possedessero un'organica coerenza interna, e fossero tenute unite da uno spirito, un «genio», un "Klima", o un'idea nazionale che potevano essere colti soltanto per mezzo di un atto di immedesimazione storica. Così le "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784-1791) di Herder costituivano una visione panoramica di varie culture, compenstrate da spiriti creativi in reciproca competizione, e accessibili solo all'osservatore che sapesse sacrificare all'"Einfühlung" i propri pregiudizi. Permeato del senso populista e pluralista della storia propugnato da Herder e altri (6), l'uomo settecentesco poteva superare le barriere dottrinali innalzate tra l'Occidente e l'islam, e cogliere segreti elementi di affinità tra se stesso e il mondo orientale. Napoleone rappresenta un illustre esempio di una simile (e di solito selettiva) identificazione simpatetica. Un altro esempio è Mozart, che nel "Flauto magico" (la cui simbologia massonica è frammista a visioni di un Oriente benevolo), e nel "Ratto dal serraglio" colloca nel Levante un'umanità singolarmente magnanima. Molto più della voga

corrente della musica «alla turca». Fu questa consentaneità a suscitare la simpatia di Mozart per l'Oriente.

E' nondimeno assai difficile separare intuizioni come quelle di Mozart da tutta la gamma di rappresentazioni preromantiche e romantiche dell'Oriente come scenario esotico. L'orientalismo «popolare» conobbe infatti un notevole successo tra la fine del diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo secolo. Quella moda, la cui influenza è facilmente riscontrabile in Beckford, Byron, Thomas Moore e Goethe, è però, a sua volta, difficile da separare dalla passione per le storie gotiche, gli idilli pseudomedievali, le visioni di barbarici splendori e crudeltà. Così, talvolta, la rappresentazione dell'Oriente può essere associata con le prigioni di Piranesi, talaltra con l'atmosfera sfarzosa dei dipinti di Tiepolo, o con il sublime esotismo di certi quadri di fine Settecento (7). Più tardi, nel corso del secolo diciannovesimo, nelle opere di Delacroix e in quelle di decine di altri pittori francesi e inglesi, i soggetti di carattere orientale divennero un genere dotato di vita e identità proprie (su cui in questa sede non abbiamo, purtroppo, il tempo di soffermarci). Sensualità, promesse, terrori, sublimità, piaceri idilliaci, indomabile energia: nell'Europa tardosettecentesca, l'Oriente come topos dell'immaginazione preromantica e pretecnologica era davvero una qualità camaleontica, definita dal campo semantico dell'aggettivo «orientale» (8). Ma questo Oriente dai contorni vaghi e indeterminati avrebbe visto drasticamente ridurre i propri spazi con l'avvento dell'orientalismo accademico.

Un quarto fattore che spianò la via all'orientalismo moderno fu la tendenza generale a classificare i fatti naturali e umani raggruppandoli in tipi. In tal senso i nomi più celebri sono naturalmente quelli di Linneo e di Buffon, ma il procedimento intellettuale attraverso cui la struttura corporea (e ben presto anche quella morale, intellettuale e spirituale) di una cosa - la sua tipica sostanzialità, appunto - poteva essere trasformata da mero oggetto della vista a materia suscettibile di misurazioni rigorose, atte a stabilire le caratteristiche essenziali, era assai diffuso. Linneo sosteneva che ogni annotazione relativa a un tipo naturale «avrebbe dovuto fondarsi sul numero, sulla forma, sulla porzione, sulla posizione», e in effetti, se pensiamo a Kant, a Diderot o a Johnson, troviamo ovunque un'analogia tendenza ad accentuare i caratteri generali, per ridurre ampie classi di oggetti a un numero assai più ridotto di "tipi" ordinabili e descrivibili. Nella storia naturale, nell'antropologia, nelle generalizzazioni culturali, ciascun tipo aveva un particolare "carattere" da cui l'osservatore traeva

spunto per designarlo e, come afferma Foucault, per classificarlo secondo «una derivazione controllata». Questi tipi e caratteri appartenevano a un sistema, a una rete di generalizzazioni interconnesse. Così

«ogni designazione deve essere effettuata per mezzo di una relazione specifica con tutte le altre possibili designazioni. Conoscere ciò che propriamente appartiene a un individuo significa avere di fronte la classificazione di tutti gli altri, o almeno la possibilità di classificarli» (9).

Negli scritti di filosofi, storici, enciclopedisti e saggisti vediamo come la designazione basata sul carattere si trasformi in criterio di classificazione fisiologico-morale: vi sono, per esempio, i popoli selvaggi, gli europei, gli asiatici e così via. Li troviamo, ovviamente, in Linneo, ma anche in Montesquieu, in Johnson, in Blumenbach, in Sömmerring, in Kant. Le caratteristiche fisiologiche e morali sono più o meno equamente ripartite fra i vari tipi: l'americano è «rosso, collerico, eretto», l'asiatico è «giallo, malinconico, rigido», l'africano è «nero, flemmatico, fiacco» (10). Simili definizioni acquistano però tutta la loro portata solo più tardi, nel corso del secolo diciannovesimo, quando viene a esse abbinata l'idea del carattere come principio ereditario e come tipo genetico. In Vico e Rousseau, per esempio, la forza delle generalizzazioni morali è accresciuta dalla precisione con cui figure possenti e quasi archetipe - gli uomini primitivi, i giganti, gli eroi - vengono poste all'origine di questioni attuali di natura morale, filosofica, persino linguistica. Così quando ci si riferiva a un orientale, lo si faceva mediante concetti universali di carattere genetico quali il suo stato «primitivo», le sue caratteristiche primarie, il suo particolare retroterra spirituale.

I quattro fattori che ho descritto - espansione, confronti storici, atteggiamento simpatetico, tendenza classificatoria- sono le correnti del pensiero settecentesco dalle quali dipendono le strutture intellettuali e istituzionali che sono proprie dell'orientalismo moderno. Senza di esse l'orientalismo, così come oggi lo conosciamo, sarebbe stato impensabile. Per di più, tali fattori ebbero l'effetto di affrancare l'Oriente in genere, e l'islam in particolare, dalla ristretta prospettiva religiosa in base alla quale essi erano stati percepiti (e giudicati) sino ad allora dall'Occidente cristiano. In altre parole, l'orientalismo moderno deriva dalle tendenze laicizzanti della cultura europea del Settecento. Innanzitutto, l'ampliamento del concetto di «Oriente» sempre più a est in senso

geografico, e sempre più indietro in senso cronologico, allargò notevolmente, fino ad annullarli del tutto, i limiti tradizionali del contesto biblico. I punti di riferimento non furono più il cristianesimo e il giudaismo, con i loro ristretti orizzonti spaziali e temporali, bensì l'India, la Cina, il Giappone, i sumeri, il buddismo, la lingua sanscrita, lo zoroastrismo, Manu. Inoltre, crebbe la capacità di analizzare storicamente (e non, in modo riduttivo, come problema di politica ecclesiastica) le culture non europee e non giudaico-cristiane, proprio perché la concezione stessa della storia assunse un respiro assai più ampio rispetto al passato; comprendere davvero l'Europa significava anche comprendere le oggettive relazioni tra l'Europa e gli spazi - prima inaccessibili - che si trovavano al di là delle sue frontiere storiche e geografiche. In un certo senso, l'idea di una "contraferentia" fra l'Oriente e l'Europa, a suo tempo propugnata da Giovanni da Segovia, divenne realtà, ma in modo totalmente laico; Gibbon poté studiare Maometto come una figura storica che aveva influenzato la realtà europea, e non più come un diabolico miscredente, un po' mago e un po' falso profeta. In terzo luogo, l'identificazione selettiva con territori e culture diverse dalle proprie inferse un duro colpo a quel senso di irriducibile autoidentità che si era cristallizzato nella contrapposizione fra una pugnace comunità di credenti e orde di barbari ostili. I confini dell'Europa cristiana non furono più concepiti come una sorta di barriera doganale; alle nozioni di consorzio umano e di umana potenzialità fu riconosciuta una generalizzata legittimità, in contrasto con le chiusure mentali precedenti. Infine, le classificazioni delle specie umane divennero sempre più ricche e numerose, e le possibilità di designazione e derivazione sempre più complesse e raffinate, ben al di là della distinzione vichiana fra nazioni sacre e nazioni gentili; razza, colore, origine, temperamento, carattere e tipi soppiantarono l'antica distinzione tra i popoli cristiani e ogni altro popolo.

Se l'interconnessione fra tutti questi elementi rappresentò una tendenza secolarizzante, ciò non significa che i vecchi schemi religiosi intorno alla storia o al destino dell'uomo e i vecchi «paradigmi esistenziali» fossero semplicemente cancellati. Tutt'altro: essi furono ricostituiti riutilizzati e redistribuiti nell'ambito delle categorie secolarizzate che abbiamo ricordato. Per chiunque studiasse l'Oriente era indispensabile una terminologia laica, adatta al nuovo quadro concettuale. Tuttavia, se l'orientalismo fornì i vocaboli, i concetti, le tecniche - perché appunto questo l'orientalismo "fece", a partire dalla fine del Settecento - esso

conservò anche, come una persistente componente del suo discorso, un rinnovato impulso religioso, un sovranaturalismo naturalizzato. Ciò che tenterò di dimostrare è che quell'impulso era insito nella concezione che gli orientalisti avevano di se medesimi, dell'Oriente e della loro disciplina. Il moderno orientalista pensava di essere un eroe che veniva a riscattare l'Oriente dall'oscurità, dall'alienazione e dall'estraneità che egli stesso aveva opportunamente messo in luce. Le sue ricerche ricostituivano le lingue perdute dell'Oriente, i suoi costumi, persino la sua mentalità, così come Champollion, grazie alla stele di Rosetta, aveva ricostruito il senso e la struttura della scrittura geroglifica.

Le tecniche specifiche dell'orientalismo - lessicografia, grammatica, traduzione, decodificazione culturale - restauravano, facevano rivivere, ribadivano i valori di un Oriente antico e classico, e nel contempo resuscitavano le tradizionali discipline della filologia, della storiografia, della retorica, della polemica dottrinale. Ma in quel processo l'Oriente e le discipline orientistiche mutarono dialetticamente, poiché non potevano sopravvivere nella forma originaria. L'Oriente, persino nella forma «classica» che era solitamente l'oggetto di studio degli orientalisti, risultò modernizzato, avvicinato al presente; e anche le discipline tradizionali vennero reinserite nel quadro della cultura contemporanea. L'uno e le altre, tuttavia, serbarono traccia del "potere": il potere di aver fatto risorgere, o di avere addirittura creato l'Oriente, e il potere insito nelle nuove, scientificamente avanzate tecniche della filologia e della classificazione antropologica. Insomma, avendo trasposto l'Oriente nella modernità, l'orientalista poteva celebrare il proprio metodo, e la propria condizione, stimandoli analoghi a quelli di un demiurgo laico, artefice di nuovi mondi così come Dio era il creatore di quello vecchio. A garantire la durata di tale metodo e di tale condizione al di là dell'esistenza individuale di ciascun orientalista avrebbe provveduto una tradizione laica, una secolare confraternita di disciplinati metodologi, uniti non da legami di sangue ma da un comune discorso, da una prassi, da un insieme di testi e di nozioni codificate, in breve da una dossologia condivisa da chiunque della confraternita entrasse a far parte. Flaubert fu abbastanza preveggen- te da immaginare che col tempo il moderno orientalista si sarebbe trasformato in copista, come Bouvard e Pécuchet; ma all'inizio nelle carriere di un Silvestre de Sacy o di un Ernest Renan, tale rischio era difficilmente prevedibile.

La mia tesi è che gli aspetti essenziali della teoria e della prassi dell'orientalismo moderno (dal quale l'orientalismo contemporaneo direttamente deriva) possano essere compresi solo se considerati non come una improvvisa fioritura di conoscenze obiettive intorno all'Oriente ma come un insieme di strutture ereditate dal passato, secolarizzate, ristrutturare e risistemate sotto l'influsso di discipline come la filologia, che erano a loro volta surrogati naturalizzati, modernizzati e laicizzati del sovrannaturalismo cristiano. Sotto la forma dei nuovi testi e delle nuove idee, l'Est fu adattato a tali strutture. Linguisti ed esploratori come Jones e Anquetil contribuirono, è vero, al sorgere del moderno orientalismo, ma ciò che contraddistingue quest'ultimo come campo teorico, discorso, sistema concettuale è il frutto dell'impegno di una successiva generazione di studiosi. Se consideriamo la spedizione napoleonica (1798-1801) come una sorta di battesimo dell'orientalismo moderno, possiamo anche considerare i suoi padri fondatori - negli studi islamici, de Sacy, Renan e Lane - come gli artefici della disciplina, i creatori di una tradizione, gli antesignani della confraternita orientalista. L'opera di de Sacy, Renan e Lane consistette nel dotare l'orientalismo di una base razionale e scientifica. A tale risultato si giunse non solo grazie all'esemplarità del loro lavoro, ma anche attraverso la creazione di vocaboli e concetti utilizzabili impersonalmente da chiunque desiderasse diventare orientalista. Quella di porre le basi dell'orientalismo fu una grande impresa: essi resero possibile una terminologia scientifica; misero al bando le formulazioni oscure, introducendo nello studio dell'Oriente una forma specifica di comprensione intellettuale, fecero dell'orientalista l'autorità decisiva per tutto ciò che riguardava l'Oriente; legittimarono un tipo particolare, e specificamente coerente, di studio del mondo orientale; misero in circolazione nella comunità culturale gli elementi di un discorso, grazie alla cui esistenza, da allora in poi, sarebbe stato possibile "parlare in nome" dell'Oriente; soprattutto, la loro opera di pionieri delimitò un campo di indagine e un patrimonio di idee che poterono a loro volta dare origine a una comunità di studiosi la cui continuità, le cui tradizioni e le cui ambizioni furono nello stesso tempo interne al campo stesso, ma anche abbastanza rivolte verso l'esterno da potersi assicurare attendibilità e prestigio. Più l'Europa estese nel corso del secolo diciannovesimo il proprio dominio sull'Oriente, più l'orientalismo accrebbe il proprio prestigio presso la pubblica opinione. Se tale guadagno in prestigio fu accompagnato da una certa perdita di originalità, non dovremmo esserne

troppo sorpresi, dato che, sin dall'inizio, la disciplina fu posta sotto il segno della ricostruzione e della ripetizione.

Un'ultima osservazione: le idee, le istituzioni e le figure di fine Settecento e dell'Ottocento, delle quali mi occuperò in questo capitolo, costituiscono un elemento importante e un fattore fondamentale della prima fase della più grande ondata di acquisizioni territoriali che si conosca. Entro la fine della prima guerra mondiale l'Europa aveva colonizzato l'85 per cento di tutte le terre emerse. Dire semplicemente che l'orientalismo moderno è stato un aspetto sia dell'imperialismo che del colonialismo è un'affermazione difficilmente contestabile. Una simile osservazione, tuttavia, è di per sé insufficiente; va analizzata e precisata dal punto di vista storico. Ciò che mi sta a cuore è dimostrare come l'orientalismo moderno, diversamente dalla coscienza precoloniale di Dante o di d'Herbelot, incarni una disciplina dell'"accumulazione" sistematica. Ciò, lungi dal rappresentare una caratteristica meramente teorica o culturale, fece sì che l'orientalismo tendesse fatalmente verso la sistematica acquisizione di territori e popolazioni. Ricostruire una lingua orientale morta o dimenticata significava in ultima analisi ricostruire un Oriente morto o ignorato; ma significava anche che il rigore metodologico, l'obiettività scientifica, persino l'immaginazione, potevano preparare il terreno per ciò che eserciti, governi e burocrazie avrebbero fatto poi sul campo, in Oriente. In un certo senso, quindi, la giustificazione dell'orientalismo non consistette soltanto nei suoi successi scientifici o artistici, ma anche nella sua futura efficacia pratica, nella sua utilità e autorevolezza. Senza dubbio anche per questi aspetti esso merita la massima attenzione.

2. Silvestre de Sacy ed Ernest Renan: antropologia razionale e laboratorio filologico.

I due grandi temi dell'esistenza di Silvestre de Sacy sono lo sforzo eroico e la dedizione all'ideale della pedagogia e dell'utilità razionale. Nato nel 1757 da una famiglia giansenista la cui occupazione era tradizionalmente quella del "notaire", Antoine-Isaac-Silvestre fu educato privatamente presso un'abbazia benedettina, dove studiò dapprima l'arabo, il siriano e il caldeo, poi anche l'ebraico. L'arabo in particolare fu la lingua che gli schiuse la via dell'Oriente, dato che proprio in arabo, secondo Joseph

Reinaud, testi orientali sia sacri sia profani erano allora accessibili nella forma più antica e istruttiva (11). Benché si professasse legitimista, nel 1796 gli fu conferito l'incarico di insegnare l'arabo presso la scuola da poco fondata delle "langues orientales vivantes", di cui divenne direttore nel 1824. Nel 1806 de Sacy fu nominato professore del Collège de France, pur essendo egli, dal 1805, anche orientalista ufficiale presso il ministero degli Esteri francese. Colà il suo compito (non retribuito sino al 1811) fu dapprima la traduzione dei bollettini della Grande Armée e del "Manifesto" napoleonico del 1806, in cui ci si augurava che il «fanatismo musulmano» potesse essere indirizzato contro la Russia ortodossa. Ma per molti anni dopo di allora de Sacy formò interpreti, e veri e propri studiosi, per gli uffici governativi preposti alle relazioni con l'Oriente. Quando, nel 1830, la Francia occupò Algeri, fu lui a tradurre il proclama agli abitanti della città; e fu regolarmente consultato dal ministro degli Esteri, e talvolta da quello della Guerra, intorno a tutte le questioni diplomatiche importanti che riguardassero il Levante. All'età di settantacinque anni rimpiazzò Dacier in qualità di segretario dell'Académie des Inscriptions, e divenne anche curatore dei manoscritti orientali alla Bibliothèque royale. Durante tutta la sua lunga, brillante carriera, de Sacy partecipò alla riforma dell'istruzione (specialmente nel campo degli studi orientali) attuata nella Francia postrivoluzionaria (12). Con Cuvier, fu fatto pari di Francia nel 1832.

Il nome di de Sacy è così strettamente legato alla nascita dell'orientalismo moderno non solo perché egli fu il primo presidente della Société asiatique (fondata nel 1822); bisogna anche ricordare che la sua opera virtualmente pose di fronte ai cultori di quella disciplina un intero, sistematizzato corpus di testi, una pratica pedagogica, una tradizione dotta e consolidati legami con la pubblica amministrazione e il potere politico. Nell'opera di de Sacy, per la prima volta in Europa dal Concilio di Vienne, una cosciente ricerca metodologica coesisteva con una disciplina teorica. Non meno importante è il fatto che lo stesso de Sacy si considerasse fautore di un importante disegno riformatore. Egli inaugurava, e ne era cosciente; degno di nota è inoltre il fatto che agisse e scrivesse come una specie di prete laico, per il quale l'Oriente e gli studenti rappresentavano rispettivamente l'oggetto della fede e i fedeli da istruire. Il duca de Broglie, suo contemporaneo e ammiratore, soleva dire di de Sacy che sapeva conciliare la disposizione d'animo dello scienziato con quella del predicatore biblico, e che era un uomo capace di fondere «gli obiettivi di Leibniz con gli sforzi di Bossuet»

(13). Coerentemente, tutto ciò che egli scrisse era pensato in primo luogo per gli studenti, per l'insegnamento (nel caso del suo primo lavoro, i "Principes de grammaire générale" del 1799, lo studente era suo figlio) e perciò non veniva presentato come qualcosa di nuovo, ma come una sintesi ragionata del meglio che già fosse stato detto e scritto.

Queste due caratteristiche - l'intenzione didattica e quella di riassumere e ripetere le certezze già acquisite - sono fondamentali. Leggendo gli scritti di de Sacy si ha sempre l'impressione di sentirlo parlare; la sua prosa è disseminata di pronomi alla prima persona, di notazioni soggettive, di effetti retorici. Anche nel caso degli argomenti più esoterici - penso a una disquisizione specialistica sulla numismatica sassanide del secolo terzo - la sensazione non è tanto quella di una mano che scrive, quanto quella di una voce che parla. La chiave del suo lavoro si può dire sia contenuta nelle prime righe della dedica al figlio nei "Principes de grammaire générale": «E' per te, mio caro figlio, che questa piccola opera è stata iniziata»; come dire: scrivo (o parlo) di queste cose perché a te occorre conoscerle, e poiché non vi è una singola opera che le presenti in forma accessibile, ne ho creata una io stesso. Approccio diretto, utilità, impegno, razionalità immediata e benefica. Perché de Sacy era convinto che ogni cosa potesse essere resa chiara e ragionevole, indipendentemente dalle difficoltà che a ciò si opponevano e dalla oscurità iniziale dell'argomento. Qui ritroviamo la determinazione di Bossuet e l'astratto umanesimo di Leibniz, così come il "tone" di Rousseau, tutti insieme entro un unico stile.

Il tono di de Sacy ha anche l'effetto di isolarlo, insieme ai suoi ascoltatori, dal resto del mondo, nel modo in cui l'insegnante e i suoi allievi formano un universo a sé stante nello spazio chiuso di un'aula. L'argomento degli studi orientali, a differenza di quello della fisica, della filosofia o della letteratura classica, è arcano; attrae persone che già provavano interesse per l'Oriente, e hanno sviluppato col tempo l'esigenza di conoscerlo meglio, in modo più sistematico; a tal fine, la disciplina pedagogica è certo efficace, ancorché non sempre piacevole. L'oratore didatta allora "presenta" il suo materiale ai discepoli, il cui compito è assimilare ciò che viene loro offerto sotto forma di temi attentamente selezionati, e presentati nel modo più istruttivo ed efficace. Dal momento che l'Oriente è antico e lontano, ciò che l'insegnante presenta è qualcosa di restaurato, ricostruito dopo la sua scomparsa. E poiché l'Oriente vastissimo e variegato (in senso geografico, storico, culturale) non può in alcun modo essere mostrato per intero, occorre concentrarsi su alcune sue parti, ritenute rappresentative.

Così, strumenti essenziali dell'opera di de Sacy sono l'antologia, la cretomazia, lo schema, l'esame dei principi generali, in cui attraverso un insieme relativamente ristretto di esempi significativi l'Oriente viene illustrato allo studente. La significatività degli esempi dipende da due fattori: il prestigio di de Sacy, quale autorità occidentale riconosciuta per l'argomento in questione, capace di prendere dall'Oriente ciò che la stranezza e la lontananza avevano in precedenza tenuto nascosto; e la capacità semiotica intrinseca (o conferita loro dagli orientalisti) degli esempi stessi di esprimere e manifestare l'Oriente.

L'intero lavoro di de Sacy è di natura compilatoria, volto alla miglior presentazione didattica e a un'incessante, meticolosissima revisione. Oltre ai già citati "Principes de grammaire générale", gli siamo debitori di una "Chrestomathie arabe" in tre volumi (1806 e 1827), di un'antologia di scritti arabi di grammatica (1825), di una grammatica araba ("à l'usage des élèves de l'Ecole spéciale", 1810), di trattati sulla prosodia araba e sulla religione drusa, di numerose opere brevi su numismatica, onomastica, epigrafia, geografia e storia orientali e di un breve scritto su pesi e misure in uso in Oriente. Fece un discreto numero di traduzioni, e due estesi commenti del "Kalila wa Dimna" e delle "Maqamat" di al-Hariri. Come curatore, cronista e storico della cultura moderna de Sacy fu altrettanto infaticabile. Ben pochi fatti di una qualche importanza, non solo nella sua disciplina ma in tutte quelle affini, sfuggivano alla sua attenzione: egli era sempre "au courant", benché i suoi scritti abbiano tutti un carattere specialistico, e rivelino, quando toccano temi extraorientali, un positivismo un po' angusto.

Comunque, quando nel 1802 l'Institut de France ricevette da Napoleone l'incarico di compilare un "tableau général" sullo stato e sui progressi delle arti e delle scienze a partire dal 1789, de Sacy fu chiamato a far parte dell'équipe di studiosi a tal fine costituita: era considerato il più rigoroso degli specialisti, e insieme il più storicista degli eclettici. Il Rapporto Dacier, come ufficiosamente fu chiamato, testimonia di molte delle predilezioni di de Sacy, e dei suoi contributi a una maggiore conoscenza dell'Oriente. Il suo titolo - "Tableau historique de l'érudition française" - annuncia un nuovo tipo di consapevolezza, storica anziché religiosa. Una consapevolezza con aspetti drammatici: il sapere può venire disposto sopra un ideale palcoscenico, così da poterlo cogliere, volendo, nella sua globalità. Indirizzata al sovrano, la prefazione di Dacier coglie tale punto alla perfezione: si tratta di rendere possibile qualcosa che nessun altro

monarca ha mai tentato, cioè poter percepire, in un solo colpo d'occhio, l'insieme delle umane conoscenze. Se un simile "tableau historique", prosegue Dacier, fosse stato portato a termine in epoche precedenti, possederemmo oggi molti capolavori andati distrutti o smarriti, l'interesse e l'utilità del "tableau" stanno nel fatto che esso preserva le conoscenze e le rende immediatamente accessibili. Dacier puntualizzò che una tale impresa risultava alquanto facilitata dalla spedizione napoleonica in Oriente, tra i cui risultati andava annoverato l'incremento delle moderne conoscenze geografiche (14). (In nessun luogo più che nel "discours" di Dacier constatiamo come la forma del "tableau historique" trovi un equivalente d'uso nei corridoi e negli scaffali di un moderno grande magazzino.)

L'importanza del "Tableau historique" per la comprensione della fase inaugurale dell'orientalismo moderno sta nel fatto che esso mette in luce la forma del sapere orientalista e i suoi tratti fisionomici, e insieme descrive il modo di porsi dell'orientalista nei confronti del suo oggetto di studio. Nelle pagine che dedica all'orientalismo - come altrove nei suoi scritti - de Sacy descrive il suo lavoro come un avere "scoperto, portato alla luce, recuperato" ampie parti di un argomento oscuro. A qual fine? Per "porle di fronte" agli studenti, naturalmente. Infatti, come tutti i suoi dotti contemporanei, de Sacy considerava le sue opere altrettanti mattoni, che andavano ad aggiungersi all'edificio del sapere che gli studiosi erigevano in comune. La conoscenza consisteva essenzialmente nel "rendere visibile" l'esistente, e lo scopo del "tableau" era la costruzione di una specie di "Panopticon" benthamiano. Una disciplina teorica era quindi una specifica tecnica di potere: forniva a chi l'avrebbe usata (e agli studenti) strumenti e nozioni altrimenti perduti (nel caso delle specializzazioni di carattere storico) (15). E infatti il vocabolario della specializzazione come potere e conquista è strettamente connesso con la reputazione di de Sacy come pioniere dell'orientalismo. Il suo eroismo di studioso consisteva nell'essersi misurato con successo con difficoltà apparentemente insormontabili; seppe presentare ai suoi studenti un campo di conoscenze strutturato, laddove non ve n'era alcuno. Egli "fece" i libri, le regole, gli esempi, disse il duca de Broglie a proposito di de Sacy. Il risultato fu la produzione di una documentazione sull'Oriente, di metodi per analizzarlo, l'individuazione di paradigmi sconosciuti agli stessi orientali (16).

Se confrontato con i risultati di un grecista o di un latinista membro dell'équipe di un normale istituto, il lavoro di de Sacy ha del portentoso. I primi avevano testi, procedure consolidate scuole; lui non li aveva, e

dovette crearsi. La dialettica di perdita e riconquista che pervade l'opera di de Sacy è impressionante; il suo investimento emotivo dovette essere straordinario. Come i suoi colleghi in altri campi, egli riteneva che conoscere fosse vedere - una panottica, per così dire - ma diversamente da loro egli dovette non solo definire la conoscenza cui mirava ma decifrarla, interpretarla e, cosa più difficile, renderla accessibile ad altri. Il grande merito di de Sacy fu avere prodotto un campo del sapere; europeo, saccheggiò gli archivi orientali, e senza lasciare la Francia. I testi che individuava, li fissava nella memoria; li meditava, poi li annotava, li codificava, li rimaneggiava, li commentava. Col tempo il loro immediato contenuto diventava meno importante dell'uso che l'orientalista ne faceva; così, analizzato da de Sacy nel chiuso ambito discorsivo di un "tableau" pedagogico, l'Oriente degli orientalisti tendeva a rimanere staccato dalla realtà.

De Sacy era di gran lunga troppo intelligente per lasciare prive di sostegno argomentativo le sue opinioni e la sua pratica. In primo luogo, cercò sempre di spiegare perché l'«Oriente» in se stesso non poteva sopravvivere al gusto, all'intelligenza e alla pazienza di un europeo. Sostenne lo studio di materie quali la poesia araba, sottolineandone l'utilità e l'interesse per la cultura occidentale, ma in fondo pensava che dovessero venire opportunamente modificate dall'orientalista, per essere apprezzate. I suoi motivi erano in larga misura epistemologici, ma non vi era estranea una sorta di autogiustificazione dell'orientalismo. La poesia araba era stata creata da un popolo completamente estraneo (agli europei), sotto l'influsso di condizioni climatiche, sociali e storiche altrettanto estranee; inoltre quella poesia era nutrita da «opinioni, pregiudizi, fedi e superstizioni che divengono familiari solo dopo lunghi e ardui studi». E anche ove ci si fosse sottoposti al rigore di questi studi, molto di quanto è descritto in quelle strofe sarebbe rimasto inaccessibile agli europei, «che hanno raggiunto un più alto grado di civiltà». Tuttavia ciò che si fosse potuto cogliere sarebbe stato di grande insegnamento, per uomini sin troppo avvezzi a nascondere i loro attributi esteriori, le funzioni corporee, i vincoli che li legano alla natura. Perciò uno dei compiti dell'orientalista sarebbe stato mettere a disposizione dei compatrioti una considerevole gamma di esperienze inconsuete, un tipo di letteratura capace di aiutarci a capire la poesia «veramente divina» degli ebrei (17).

Così se l'orientalista è necessario per recuperare preziose gemme da lontane profondità dell'Est, e se l'Oriente sarebbe inconoscibile senza il suo

aiuto, è pur vero che la letteratura orientale non richiede di essere conosciuta per intero. Così de Sacy ci introduce alla sua teoria dei frammenti, un tema tipico del Romanticismo. Oltre a essere sostanzialmente estranea agli europei, la produzione letteraria dell'Oriente non contiene temi sufficientemente interessanti, né trattati con sufficiente «buon gusto e spirito critico», per meritare la pubblicazione se non in forma di estratti "(pour mériter d'être publiés autrement que par extrait") (18). L'orientalista dovrà quindi "presentare" l'Oriente tramite una serie di frammenti significativi, tradotti, spiegati e commentati, con eventuali accenni ad altre raccolte di frammenti. Per una tale presentazione si richiedeva uno specifico genere letterario: la *crestomazia*, in cui nel caso di de Sacy l'utilità e l'interesse dell'orientalismo si rivelano nel modo più diretto e fruttuoso. L'opera più celebre di de Sacy fu appunto la "*Chrestomathie arabe*" in tre volumi, al cui inizio troviamo a mo' di sigillo un distico arabo dalle rime interne: "Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb almustafid; / wa gam'i al shathur min manthoum wa manthur" (un libro piacevole e utile per l'allievo solerte; / esso raccoglie frammenti sia di poesia che di prosa).

Le antologie di de Sacy furono ampiamente usate in Europa nell'arco di diverse generazioni. Sebbene il loro contenuto fosse considerato tipico, esso copre e nasconde la censura dell'Oriente esercitata dallo studioso europeo. Inoltre, l'ordine dei contenuti, l'arrangiamento delle parti, la scelta dei frammenti non tradiscono mai il loro segreto. Si ha l'impressione che qualora i frammenti non siano stati scelti per la loro importanza, o per delineare lo sviluppo di taluni generi, o in base a criteri estetici (e nel caso di de Sacy non lo sono), nondimeno essi incarnino una certa qual naturalezza orientale, una tipica inevitabilità. Ma neppure questo viene mai affermato. De Sacy dichiara semplicemente di essersi preoccupato del bene dei suoi studenti, di avere voluto evitare loro di doversi addentrare nei meandri della quasi sconfinata letteratura orientale. Col tempo i lettori dimenticano l'intervento dell'orientalista, e recepiscono la ricostruzione della *crestomazia* come se si trattasse dell'Oriente "*tout court*". La struttura oggettiva (designazione dell'Oriente) e la ricostruzione soggettiva (rappresentazione dell'Oriente da parte di specialisti) divengono intercambiabili. L'Oriente viene sommerso dalla razionalità dell'orientalista, le cui leggi si confondono con quelle dell'oggetto che egli studia. L'Est che era lontano è ora a portata di mano; l'Est che non sa sostenersi da solo diviene pedagogicamente prezioso; l'Est che era perduto

viene ritrovato, anche se alcune parti si perdono durante il processo. Le antologie di de Sacy integrano l'Oriente, e lo offrono come presenza orientale in Occidente (19). La sua opera lo canonizza, dando origine a una sorta di canone testuale che viene trasmesso da una generazione di studenti all'altra.

Anche l'eredità vivente lasciata dallo studioso francese è impressionante. Tutti i maggiori arabisti europei del secolo diciannovesimo hanno basato in larga misura su di lui la loro autorità. Università e istituti specializzati in Francia, Spagna, Norvegia, Svezia, Danimarca e soprattutto in Germania contarono numerosissimi studiosi formati alla sua scuola, e sotto l'influsso delle antologie e degli schemi riassuntivi da lui preparati (20). Come in tutti i patrimoni intellettuali, tuttavia, anche nell'opera di de Sacy implicite limitazioni e arricchimenti culturali stanno fianco a fianco. L'originalità del contributo di de Sacy sta nell'aver trattato l'Oriente come un bene da recuperare e restaurare non solo a cagione, ma anche a dispetto della disordinata ed elusiva presenza dell'Oriente moderno. Egli "collocò" gli arabi "in" Oriente, e quest'ultimo nello schema generale della cultura moderna. L'orientalismo doveva quindi appartenere al sapere europeo, ma il suo materiale dovette essere ricreato dall'orientalista prima di poter entrare nel tempio della cultura, insieme al patrimonio ideale di origine greca e latina. Ogni orientalista ricreò il proprio Oriente in conformità con le fondamentali regole epistemologiche di perdita e ritrovamento fornite e applicate per la prima volta da de Sacy. Così come fu il padre dell'orientalismo, egli ne fu anche la prima vittima sacrificale, poiché traducendo nuovi testi, frammenti ed estratti i successivi orientalisti a poco a poco sospinsero ai margini l'opera di de Sacy, proponendo le loro versioni ricostruite e restaurate dell'Oriente. D'altra parte il processo che egli aveva iniziato proseguì, e la filologia in particolare sviluppò potenzialità sistematiche e istituzionali da lui mai utilizzate. Questo fu in particolare il contributo di Renan: avere applicato all'Oriente le più recenti discipline comparative, delle quali la filologia era una delle più importanti. Se de Sacy iniziò una nuova corrente, Renan ne fu il continuatore. L'opera di de Sacy rappresenta l'emergere nell'orizzonte culturale ottocentesco di una nuova disciplina, con salde radici nel Romanticismo rivoluzionario. Renan appartiene alla seconda generazione dell'orientalismo: il suo compito fu dare maggiore solidità al discorso ufficiale, sistematizzarne le intuizioni, convalidarne le strutture. In de Sacy, furono l'impegno e la dedizione personale a produrre e vivificare il campo teorico e le sue

strutture; Renan diede nuovo vigore teorico e maggior peso alla disciplina applicandola alla filologia e adattando entrambe alla cultura del suo tempo. Renan è un personaggio affatto particolare, non è un innovatore, ma nemmeno soltanto un continuatore. Per delinearne la figura, come uomo di cultura ed eminente orientalista, non basta far ricorso alla sua personalità, né a un insieme schematico di nozioni in cui credeva. Piuttosto, bisogna immaginare la sua presenza come una forza, un elemento dinamico, che ha le sue origini nell'opera compiuta da pionieri come de Sacy, ma che continua poi quest'opera inserendola nella cultura come una specie di moneta corrente, che fece circolare e ricircolare tramite una sua propria inconfondibile (se possiamo forzare ancora un poco l'immagine) ricorrenza. In breve, ciò che meglio caratterizza Renan è un tipo di prassi intellettuale e culturale, uno stile tramite cui formulare le nozioni dell'orientalismo entro quello che Foucault avrebbe chiamato «l'archivio del suo tempo» (21). Quello che conta non è solo ciò che Renan disse, ma anche e soprattutto il modo in cui lo disse, ciò che, dati il suo background e la sua formazione, egli scelse di tematizzare, i nessi teorici che stabilì e così via. Il rapporto di Renan col proprio oggetto di studio, col suo tempo e il suo pubblico, col suo stesso lavoro potrà allora essere descritto senza ricorrere a formule dipendenti da imputazioni acriticamente assunte di stabilità ontologica ("Zeitgeist", storia delle idee, tempo-e-vita, per esempio). Siamo invece in grado di leggere Renan come un autore che compie operazioni descrivibili, entro un luogo spazialmente, temporalmente e culturalmente (dunque archivialmente) definito, per un pubblico e, fatto non meno importante, per l'avanzamento della sua personale posizione nell'orientalismo del suo tempo.

Renan giunse all'orientalismo dalla filologia e fu la posizione culturale straordinariamente fertile e prestigiosa di quella disciplina a conferire all'orientalismo le sue più importanti caratteristiche tecniche. Per coloro cui il termine "filologia" suggerisce l'idea di uno studio della parola incoerente e arido come il deserto, l'affermazione di Nietzsche di essere filologo al pari dei più alti ingegni del secolo diciannovesimo sarà causa di sorpresa; ma lo sarebbe poco o punto se ci si ricordasse del "Louis Lambert" di Balzac:

«Che libro meraviglioso si potrebbe scrivere narrando la vita e le avventure di una parola! Indubbiamente ogni parola ha ricevuto le molteplici impressioni degli eventi per i quali è stata usata; a seconda dei

luoghi in cui è stata usata, una parola avrà risvegliato differenti tipi d'impressioni di persone differenti; ma non è forse ancor più grandioso considerare la parola nel suo triplice aspetto di anima, corpo e movimento?» (22).

Qual è la categoria, chiederà in seguito Nietzsche, che include egli stesso, Wagner, Schopenhauer, Leopardi, tutti in quanto filologi? Il termine sembra includere sia il dono di una eccezionale sensibilità spirituale per i vari aspetti del linguaggio, sia la capacità di creare opere di grande impatto e significato sul piano estetico e storico. Benché la professione di filologo fosse nata nel 1777, «quando F. A. Wolf aveva inventato per sé il nome di "stud. philol."», nondimeno Nietzsche tiene moltissimo a precisare che quanti per professione studiano la classicità greca e latina sono per lo più incapaci di un'autentica comprensione del loro campo: «non si spingono mai sino all'"origine delle questioni", non chiamano mai in causa la filologia come problema». Perché semplicemente «come conoscenza del mondo antico la filologia non può, ovviamente, durare per sempre; ciò ch'essa studia, ha dimensioni finite» (23). Proprio questo è ciò che il gregge dei filologi sembra non capire. D'altra parte, quello che contraddistingue i pochi eccezionali individui che il filosofo tedesco giudica degni di alta stima - non senza ambiguità e non nel modo sommario cui qui devo attenermi - è il loro forte, complesso rapporto con la modernità, un rapporto reso loro possibile dalla pratica della filologia.

La filologia problematizza - se stessa, chi ne fa uso, il presente. Essa incarna una peculiare maniera di essere moderni ed europei, poiché né l'una né l'altra di queste due categorie può aver significato, se non è posta in relazione con epoche e culture anteriori e differenti. Nietzsche vede inoltre nella filologia qualcosa di "messo al mondo, fatto" nel senso vichiano, un segno dell'intraprendenza umana, testimonianza della capacità di scoperta, autoscoperta e originalità. La filologia è un modo per allontanarsi, affrancarsi, come i grandi artisti, dal proprio tempo e dal recente passato anche se, paradossalmente e autonomamente, proprio in questo modo ci si caratterizza come moderni.

Tra il Friedrich August Wolf del 1777 e il Friedrich Nietzsche del 1875 vi è Ernest Renan, filologo orientalista, studioso con una interessante, complessa percezione del modo in cui la filologia e la cultura moderna si implicano vicendevolmente. Nell'"Avenir de la science" (scritto nel 1848 ma pubblicato solo nel 1890) egli scrisse che «i creatori della mentalità

moderna sono filologi». E cos'è mai la mentalità moderna, aveva precisato nella fase precedente, se non «razionalismo, spirito critico, liberalismo, [i quali] erano stati fondati lo stesso giorno della filologia?». La filologia, prosegue Renan, è sia una disciplina comparativa posseduta solo dai moderni, sia un simbolo della moderna (ed europea) superiorità; ogni progresso compiuto dall'umanità a partire dal secolo quindicesimo può essere attribuito a menti che dovremmo chiamare filologiche. Il compito della filologia nella cultura moderna (una cultura che Renan definisce filologica) è continuare a osservare la realtà e la natura lucidamente, rinunciando a ogni sovrannaturalismo, e tenere il passo delle scoperte compiute dalle scienze fisiche. Ma oltre a ciò, la filologia rende possibile una visione generale della vita umana e del sistema di tutte le cose: «Me, posto nel centro che respiro il profumo di tutto, che giudico, confronto, collego induco: in questo modo arriverò al vero e proprio sistema di tutte le cose». Un'inconfondibile aura di potenza aleggia intorno al filologo. Così Renan interpreta il rapporto tra filologia e scienze naturali:

«Fare della filosofia è conoscere le cose; nella bella frase di Cuvier, la filosofia è "ricostruire il mondo in forma teorica". Come Kant, ritengo che qualsivoglia dimostrazione puramente speculativa non abbia maggiore validità di una dimostrazione matematica, e non possa dirci nulla intorno alla realtà esistente. La filologia è la "scienza esatta" degli oggetti mentali ["La philologie est la science exacte des choses de l'esprit"]. E' per le scienze umane ciò che la fisica e la chimica sono per le scienze filosofiche dei corpi» (24).

Tornerò tra poco alla citazione di Cuvier fatta da Renan, e ai suoi costanti riferimenti alle scienze naturali. Per ora, desidero sottolineare come l'intera parte centrale dell'"Avenir de la science" è piena di espressioni di ammirazione per la filologia, una scienza che Renan descrive come il più arduo e laborioso tra i tentativi umani di dare delle definizioni, e la più precisa di tutte le discipline. Nell'aspirazione a una filologia che sia veritiera, affidabile scienza dell'umano, egli esplicitamente accosta se stesso a Vico, Herder, Wolf e Montesquieu, e a filologi quasi contemporanei come Wilhelm von Humboldt, Bopp e il grande orientalista Eugène Burnouf (cui il volume è dedicato). Renan colloca la filologia al centro di ciò cui ovunque si riferisce come «marcia della conoscenza», e invero il libro intero è un manifesto del progressismo umanistico; il che,

considerando il sottotitolo ("Pensées de 1848") e altre opere apparse nel 1848, come "Bouvard et Pécuchet" e "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", è una non piccola ironia. In un certo senso, quindi, il manifesto in generale e le osservazioni sulla filologia in particolare - egli aveva allora già portato a termine il poderoso trattato sulle lingue semitiche che gli era valso l'assegnazione del Prix Volney - collocano Renan, come intellettuale, nel contesto delle grandi tematiche sociali venute alla ribalta col 1848. Che egli abbia preso posizione tramite la meno immediata delle discipline intellettuali (la filologia); quella con la minore rilevanza "popolare", almeno in apparenza; la più tradizionale e la più conservatrice; tutto ciò rivela quanto Renan avesse ponderato la propria scelta. Perché davvero egli non parlava come un uomo ad altri uomini, ma piuttosto come una voce riflessiva, specializzata, che dava per scontati, come egli stesso dice nella prefazione del 1890, l'ineguaglianza delle razze e il necessario dominio dei più da parte di pochi, in quanto leggi antidemocratiche della natura e della società (25).

Ma come poté Renan difendere il suo punto di vista, e cosa in realtà intendeva affermare, dalla sua paradossale posizione? Perché, da un lato, cos'era la filologia se non una scienza dell'umanità intera, fondata sulla premessa dell'unità della specie umana e del valore di ogni aspetto umano? E cos'era d'altro canto un filologo se non - come Renan stesso dimostrò col suo noto pregiudizio razziale nei confronti di quei medesimi semiti al cui studio doveva la sua fama professionale - (26) un severo classificatore di uomini in razze superiori e inferiori, un critico senza pregiudizi nella cui opera trovano posto le più esoteriche nozioni di temporalità, origine, sviluppo, relazione e valore umano? Parte della risposta a questa domanda sta nel fatto che, come mostrano le sue prime lettere d'intento filologico a Victor Cousin, Michelet e von Humboldt (27), Renan aveva una forte consapevolezza del proprio ruolo professionale di studioso e di orientalista, una consapevolezza che equivaleva in parte a un senso di distacco dalla maggioranza della popolazione. Ma più importante, io credo, è la concezione che egli aveva del proprio compito, come filologo orientalista, nel più vasto ambito della storia, dello sviluppo e degli obiettivi della filologia, così come egli li interpretava. In altre parole, quello che a noi può sembrare un paradosso è il risultato persino prevedibile del modo in cui Renan percepiva la sua posizione all'interno della storia della filologia, e le scoperte che egli stesso fece in quel campo. Perciò bisognerebbe dire che Renan non parla "della" filologia, ma parla

"filologicamente", con tutta la forza di un iniziato che utilizzi il codice linguistico di una nuova prestigiosa scienza, e le cui asserzioni intorno al linguaggio in nessun caso possano essere intese in modo diretto e ingenuo. Poiché Renan studiò, assimilò e amò la filologia, quella disciplina gli impose una serie di regole dossologiche. Essere filologo significava innanzitutto essere guidato, nella propria attività, da una serie di recenti scoperte rivalutative che in effetti inaugurarono la scienza della filologia e le diedero una sua propria epistemologia: alludo qui al periodo compreso all'incirca tra il 1780 e il 1835, l'ultima parte del quale coincide con l'epoca in cui Renan iniziò gli studi. Le sue memorie testimoniano come la crisi di fede religiosa, culminata nella perdita della fede medesima, lo avesse indotto nel 1845 a optare per un'esistenza di studioso: fu questa la sua iniziazione alla filologia, alla sua visione del mondo, alle sue crisi e al suo stile. Egli riteneva che a livello personale la sua esistenza riflettesse l'esistenza istituzionale della filologia. Nella vita, comunque, egli risolse di continuare a essere cristiano come era sempre stato, senza più cristianesimo però, sostituito da ciò ch'egli chiamava «la scienza laica» ("la science laïque") (28).

Il miglior esempio di ciò che una scienza laica poteva e non poteva fare fu fornito anni dopo da Renan in una conferenza tenuta alla Sorbona nel 1878, «Sui servigi resi dalla filologia alle scienze storiche». Ciò che il testo di questa conferenza ci rivela è che Renan non poteva avere altro in mente che la religione, mentre parlava della filologia - per esempio, di ciò che la filologia, come la religione, ci insegna sulle origini dell'umanità, della civiltà, del linguaggio - solo per chiarire agli ascoltatori che la filologia non poteva che recare un messaggio meno coerente, meno solido e positivo di quello della religione (29). Dal momento che Renan era irrimediabilmente storico e, come egli dichiarò in un'occasione, morfologico nel suo metodo, pare ragionevole che l'unico modo in cui, ancora molto giovane, poteva muovere dalla religione alla militanza filologica era trasferire nella nuova scienza laica la visione storicistica del mondo che dalla religione aveva mutuato. Perciò «solo un'occupazione mi parve capace di riempire la mia esistenza, e cioè proseguire le mie ricerche critiche sulla cristianità [allusione al grande progetto di ricerca sulla storia e le origini del cristianesimo], valendomi dei mezzi assai più efficaci che la scienza laica poteva mettermi a disposizione» (30). Il passaggio di Renan alla filologia corrisponde al suo distacco dal cristianesimo.

La differenza tra la storia offerta dal cristianesimo e quella proposta dalla filologia, disciplina relativamente recente, è precisamente ciò che rese possibile la moderna filologia, e questo Renan lo sapeva perfettamente. Perché ogniqualevolta si parla di «filologia» tra la fine del secolo diciottesimo e l'inizio del diciannovesimo dobbiamo intendere che si tratta della "nuova" filologia, i cui maggiori successi includono la grammatica comparativa, la riclassificazione delle lingue in famiglie, e il definitivo rifiuto dell'idea dell'origine divina del linguaggio. Non è un'esagerazione affermare che queste conquiste furono conseguenze più o meno dirette del punto di vista per cui il linguaggio era da considerarsi fenomeno completamente umano. E tale punto di vista divenne patrimonio corrente allorché fu scoperto empiricamente che le cosiddette lingue sacre (in primo luogo l'ebraico) non erano né di antichità sovrumana, né di origine divina. Ciò che Foucault ha definito «scoperta del linguaggio» era perciò un evento secolare, che soppiantò la concezione religiosa per cui Dio avrebbe dato il linguaggio all'uomo nell'Eden (31). Invero, una delle conseguenze di tale cambiamento, per cui una nozione dinastica etimologica della filiazione linguistica fu sostituita da una concezione del linguaggio come dominio a sé stante, tenuto insieme da sue proprie strutture e da un'intrinseca coerenza, è la drammatica caduta dell'interesse per il problema dell'origine del linguaggio. Se il saggio di Herder sulle origini del linguaggio ricevette la medaglia del 1772 dell'Accademia di Berlino, entro il primo decennio del secolo successivo tale argomento fu del tutto escluso dalle dispute erudite in Europa.

Da molte parti, e in molti modi diversi, ciò che William Jones affermò nei suoi "Anniversary Discourses" (1785-92), e Franz Bopp sostenne nella sua "Vergleichende Grammatik" (1832), è che la dinastia divina del linguaggio era definitivamente interrotta, e non era più possibile continuare a teorizzarla. In breve, una nuova concezione storica era necessaria, dal momento che il cristianesimo non sembrava in grado di sopravvivere all'evidenza empirica che negava lo status divino dei suoi testi fondamentali. Per alcuni, come affermò Chateaubriand, la fede era incrollabile nonostante le prove scientifiche della maggiore antichità del sanscrito rispetto all'ebraico: «Finalmente! è accaduto che una più approfondita conoscenza del linguaggio dei sapienti dell'India ha spinto a forza innumerevoli secoli nel cerchio angusto della Bibbia. Per mia fortuna sono divenuto credente ben prima di dovere sperimentare questa mortificazione» (32). Per altri, specialmente filologi come il pionieristico

Bopp, lo studio del linguaggio implicava una propria storia, filosofia, apprendimento, tutte cose che mal si accordavano con l'idea di un linguaggio originario dato da Dio all'uomo nell'Eden. Così come lo studio del sanscrito e l'espansionismo del tardo Settecento avevano apparentemente spostato gli inizi della civiltà molto a est, ben oltre le terre bibliche, così pure il linguaggio divenne meno espressione di continuità tra una potenza esterna e l'uomo che parla, che un campo interno creato ed elaborato dagli utenti stessi del linguaggio nei loro rapporti reciproci. Non vi era alcuna lingua originaria, proprio come - tranne che entro un metodo che esaminerò tra poco - non vi era una lingua semplice.

L'eredità di quella prima generazione di filologi fu, per Renan, della massima importanza, un'importanza superiore persino a quella dell'opera di de Sacy. Ogniqualvolta parlò di linguaggio e filologia, foss'egli all'inizio, a mezza via o al termine della sua lunga carriera, Renan ribadì gli insegnamenti della nuova filologia, della quale la prospettiva antidinastica, anticontinuistica, tecnica (in quanto opposta a quella religiosa) era il principale fondamento. Per il linguista il linguaggio non può essere dipinto come risultato di una forza emanante direttamente da Dio. Per dirlo con Coleridge: «Il linguaggio è l'armonia della mente umana; a un tempo contiene i trofei del passato e le armi per future conquiste» (33). L'idea di un primitivo linguaggio edenico cedette il passo alla nozione euristica di un protolinguaggio (indoeuropeo, semitico) la cui esistenza non è mai argomento di disputa, in quanto si ammette che esso non possa essere materialmente recuperato, ma solo ricostruito in base a procedimenti filologici. Nella misura in cui un linguaggio può servire, ancora una volta in senso euristico, come fondamento per tutti gli altri, tale ruolo spetterà al sanscrito nella primissima forma indoeuropea. La terminologia pure si è modificata: ora vi sono "famiglie" di lingue (l'analogia con le classificazioni anatomiche o delle scienze naturali è marcata), esiste una forma linguistica "perfetta", cui non deve necessariamente corrispondere alcun linguaggio effettivo, e se vi sono lingue originarie, ciò è solo in funzione del discorso filologico, non a causa di uno stato di cose naturale.

Ma taluni scrittori acutamente osservarono che il sanscrito e in genere tutto quanto era indiano semplicemente avevano preso il posto dell'ebraico e della leggenda edenica. Già nel 1804 Benjamin Constant annotò nel "Journal intime" che non avrebbe parlato dell'India nel suo "De la religion" perché gli inglesi che possedevano la regione e i tedeschi che la studiavano

infaticabilmente avevano fatto dell'India la "fons et origo" di tutto; e poi c'erano i francesi che, dopo Napoleone e Champollion, avevano invece deciso che tutto aveva avuto origine in Egitto e nel nuovo Oriente (34). Quegli entusiasmi teleologici vennero rinfocolati dopo il 1808 dal celebre "Über die Sprache und Weisheit der Indier" di Friedrich Schlegel, che sembrò confermare quanto da lui anticipato nel 1800, a proposito dell'Oriente quale forma purissima del Romanticismo.

Ciò che la generazione di Renan - educata tra la metà degli anni trenta e la fine degli anni quaranta del secolo scorso - conservò di tutto quell'entusiasmo per l'Oriente fu la necessità di conoscerlo bene per chiunque, in Occidente, intendesse dedicarsi allo studio delle lingue, delle culture e delle religioni. In proposito il testo chiave era "Le Génie des religions" (1832) di Edgar Quinet, opera che annunciava il cosiddetto «Rinascimento orientale», e poneva Oriente e Occidente in reciproca relazione funzionale. Ho già riferito delle ampie implicazioni di quella relazione estesamente analizzate da Raymond Schwab in "La Renaissance orientale"; ora mi interessa solo sottolineare gli specifici aspetti di tale problematica rilevanti a proposito della vocazione di Renan come filologo e orientalista. I legami di Quinet con Michelet, il loro interesse per Herder e Vico, rispettivamente, creò in loro l'esigenza, in quanto storici e studiosi, di confrontarsi con ciò che è diverso, inconsueto e lontano, quasi al modo di spettatori che assistano al dispiegarsi di un misterioso dramma, o di credenti che siano testimoni di una rivelazione. La formula di Quinet era che l'Oriente propone e l'Occidente dispone: l'Asia ha i suoi profeti, l'Europa i suoi dottori (i suoi dotti, i suoi scienziati: l'ambiguità del termine è voluta). Da questo incontro nasce un nuovo dogma, o un nuovo dio; il punto che sta a cuore a Quinet è che sia l'Ovest che l'Est compiono il loro destino, e confermano la loro identità, pur nell'incontro. Per quanto riguarda il modo di atteggiarsi come studioso, il quadro del dotto Occidente che osserva, come da una prospettiva particolarmente vantaggiosa il passivo, femminile, silenzioso e supino Est, procedendo poi ad "articolarlo", a svelarne i segreti con tutta l'autorità e l'abilità del filologo - specialista nella decifrazione di linguaggi misteriosi ed esoterici -, quel quadro persiste immutato in Renan. Ciò che non durò sino a Renan, sino agli anni quaranta del secolo scorso nei quali avvenne la sua formazione, fu l'atteggiamento drammatico: esso fu soppiantato da quello scientifico.

Per Quinet e Michelet la storia è un dramma. In modo suggestivo, Quinet descrive il mondo intero come un tempio e la storia umana come una specie di rito religioso. Sia Michelet sia Quinet "vedevano" il mondo intorno al quale dissertavano. L'origine della storia umana era qualcosa che essi sapevano descrivere con gli stessi termini splendidi, drammatici e appassionati cui erano ricorsi Vico e Rousseau per dipingere la vita sulla terra nell'epoca primitiva. Per quanto riguarda Quinet e Michelet, non v'è dubbio che essi si iscrivano nella comune intrapresa europea e romantica: «o in quello epico o in qualcun altro dei generi maggiori - dramma, romanzo in prosa, 'grande Ode' visionaria - ricostruire radicalmente in termini appropriati alle circostanze storiche e intellettuali dell'epoca loro, il grande paradigma cristiano della caduta, della redenzione, e del riemergere di una Terra rinnovata, di un ricostituito paradiso» (35). Credo che per Quinet l'idea della nascita di un nuovo dio equivalesse alla rioccupazione dello spazio lasciato libero dal vecchio dio. Renan, come filologo, deve avere pensato piuttosto a un affrancamento da tutte le connessioni col precedente dio cristiano, così che in sua vece un nuovo sapere - la scienza, presumibilmente - potesse ergersi liberamente, in un luogo diverso. L'intera carriera di Renan fu rivolta a favorire un tale processo. Egli stesso lo dice chiaramente al termine del suo mediocre saggio sulle origini del linguaggio: l'uomo non è più inventore, l'epoca delle grandi creazioni è definitivamente conclusa (36). Vi fu un tempo, intorno al quale possiamo solo congetturare, in cui l'uomo era letteralmente "trasportato" dal silenzio alla parola. Dopo di ciò, vi fu il linguaggio, e per l'autentico scienziato il compito consiste nell'esaminare come il linguaggio "è", non come si è formato. Tuttavia, benché Renan rinunci all'appassionata ricostruzione dei tempi più antichi (che aveva entusiasmato Herder, Vico, Rousseau, e anche Quinet e Michelet), egli introduce un tipo nuovo, ragionato di costruzione artificiale, frutto dell'analisi scientifica. Nella "leçon inaugurale" al Collège de France (21 febbraio 1862) Renan dichiarò aperte al pubblico le sue conferenze, cosicché ognuno potesse, volendo, acquisire una conoscenza di prima mano del «laboratorio stesso della scienza filologica» (37). Ogni lettore di Renan avrebbe compreso che una simile affermazione era anche espressione di una tipica, ancorché un po' fiacca, ironia; un'ironia che mirava a divertire assai più che a scioccare. Perché Renan andava a occupare la cattedra di ebraico, e la conferenza verteva sul contributo dei popoli semitici alla storia della civiltà. Quale affronto più sottile era concepibile nei confronti della storia «sacra», che la

sostituzione di un laboratorio filologico all'intervento divino nelle vicende umane? E quale maniera più eloquente di render chiaro che la rilevanza attuale dell'Oriente consisteva in nulla più che nel divenire oggetto dell'indagine scientifica occidentale? (38) I frammenti, in confronto alquanto freddi e inanimati, che de Sacy sapientemente organizzava in "tableaux" e antologie erano rimpiazzati da qualcosa di nuovo.

La provocatoria perorazione con cui Renan concluse la sua "leçon" aveva comunque un'altra funzione, oltre a quella di connettere la filologia semitico-orientale col futuro e con la scienza. Etienne Quatremère, immediato predecessore di Renan alla cattedra di ebraico, era la personificazione dell'immagine caricaturale che la gente qualunque spesso si fa dello studioso. Uomo di prodigiosa industriosità e di abitudini pedanti, egli aveva svolto il proprio lavoro - sostenne Renan in una nota commemorativa piuttosto fredda dell'ottobre 1857, per il «Journal des débats» - nel modo di un solerte operaio, che pur rendendo inestimabili servigi difficilmente si rende conto dell'insieme dell'edificio alla cui costruzione collabora. L'edificio era niente di meno che «la scienza storica dello spirito umano», del quale proprio allora, secondo Renan, si stava posando pietra dopo pietra (39). Proprio come Quatremère era in fondo estraneo a quella fase della cultura, Renan era determinato a farne parte. Inoltre, se l'Oriente era in quel momento prevalentemente identificato con l'India e con la Cina, egli nutriva l'ambizione di delimitare una nuova provincia orientale da tenere per sé, e precisamente l'Oriente semitico. Renan si era certamente accorto della fortuita, e sicuramente abbastanza diffusa, confusione tra arabo e sanscrito (come nella balzachiana "Peau de chagrin", in cui la scritta araba del fatidico talismano è descritta come se fosse in sanscrito), e decise perciò di fare per le lingue semitiche ciò che Bopp aveva fatto per l'indoeuropeo: così dichiarò nella prefazione del 1855 al suo trattato di linguistica comparata (40). Il progetto di Renan era in altre parole, quello di una presentazione "à la" Bopp, vivace e affascinante, delle lingue semitiche, e in più elevare lo studio di quelle lingue neglette e inferiori al livello di un'appassionata scienza della mente "à la" Louis Lambert.

In più di un'occasione Renan fu molto esplicito nell'asserire che i semiti e le lingue semitiche erano "creazioni" degli studi dei filologi orientalisti (41). E dal momento che egli era l'autore di quegli studi, ciò sta a indicare la centralità del suo ruolo in quella nuova, artificiale creazione. Ma quale significato dava Renan, in quel contesto, alla parola "creazione"? Qual era

il rapporto con la creazione naturale, o con quella attribuita, da Renan e da altri alle scienze di laboratorio e a quelle classificatorie e naturali, soprattutto alla cosiddetta «anatomia filosofica»? Qui occorrerà concedersi un po' di speculazione. Nel corso di tutta la sua carriera Renan sembra avere concepito il ruolo della scienza nella vita dell'uomo come (traduco la citazione nel modo più letterale possibile) un «"dire" (far parlare, articolare) in forma definitiva all'uomo la parola [il "logos"?] delle cose» (42). La scienza dà la parola alle cose; meglio ancora, la scienza porta fuori, fa sì che venga pronunciato, un discorso latente entro le cose stesse. Lo speciale valore della linguistica (come la nuova filologia era allora sovente chiamata) non sta tanto nella sua somiglianza alle scienze della natura, ma nel fatto che tratta le parole come oggetti della natura, altrimenti silenziosi, che devono essere indotti a rivelare i loro segreti. Va ricordato che il passo decisivo nello studio delle iscrizioni geroglifiche fu la scoperta, dovuta a Champollion, che i simboli sulla stele di Rosetta avevano proprietà "fonetiche", oltre che semantiche (43). Far parlare gli oggetti era come far parlare le parole, dando loro un valore circostanziale, e un posto preciso entro un ordine retto da regole conosciute. In questa prima accezione, "creazione" in Renan significherebbe l'articolazione grazie alla quale un oggetto come "il semitico" acquista una sua forma. In secondo luogo, "creazione" significherebbe anche il contesto - nel caso del semitico la storia, la cultura, la razza, la mentalità orientali - illuminato e tratto fuori dal suo silenzio per opera dello scienziato. Infine "creazione" significherebbe la formulazione di un sistema classificatorio con cui cogliere l'oggetto in questione non più in forma isolata, ma comparativamente; e «comparativamente» per Renan voleva dire: entro una complessa rete di rapporti paradigmatici tra il semitico e le lingue indoeuropee.

Se sino a ora ho tanto insistito sugli studi di Renan, oggi in un certo qual modo dimenticati, intorno alle lingue semitiche, l'ho fatto per alcune importanti ragioni. Il semitico è l'argomento di indagine cui Renan si volse subito dopo aver perso la fede religiosa; ho descritto poc'anzi come egli vedesse in tale argomento ciò che poteva in un certo senso prendere il posto della fede cristiana. Lo studio sul semitico fu il primo esteso studio scientifico orientalista di Renan (terminato nel 1847 e pubblicato per la prima volta nel 1855), e non è estraneo alle successive opere maggiori sull'origine del cristianesimo e sulla storia degli ebrei, in quanto ebbe nei loro confronti una chiara funzione propedeutica. Nell'intenzione

dell'autore, se non nel risultato - in effetti, la maggior parte dei lavori classici e contemporanei di storia della linguistica o di storia dell'orientalismo prestano a Renan una ben scarsa attenzione - (44), il trattato sul semitico doveva costituire un decisivo passo avanti nella filologia, e una solida base su cui fondare le successive prese di posizione (quasi sempre assai criticabili) sulla religione, la razza e il nazionalismo (45). Per esempio, ogniqualvolta si accingeva a fare qualche affermazione intorno agli ebrei o ai musulmani, mostrava di avere in mente le proprie considerazioni per lo più sfavorevoli (e infondate, salvo che dal punto di vista della scienza da lui stesso praticata) sulle popolazioni semitiche. Per di più, il semitico di Renan era inteso come contributo sia allo sviluppo della linguistica indoeuropea, sia alla differenziazione dell'orientalismo.

Rispetto alla prima il semitico rappresentava una forma degradata, sia in senso morale sia in senso biologico, rispetto al secondo il semitico era una - se non «la» - forma stabilizzata di decadenza naturale. Per finire, il semitico era la prima invenzione di Renan, una creazione da lui compiuta nel laboratorio della filologia, destinata a soddisfare il suo senso di missione, e a sancire la sua funzione nella società. Non dovremmo mai dimenticare che il semitico era per l'io di Renan il simbolo del dominio europeo (e perciò anche suo personale) rispetto all'Oriente e all'epoca in cui viveva.

Così, in quanto veniva dall'Oriente, il semitico non era né propriamente naturale - come una specie di scimmie, per esempio - né del tutto soprannaturale o di origine divina, com'era considerato in un non lontano passato. Piuttosto, esso occupava una posizione intermedia legittimata nelle sue stranezze (la normalità coincidendo, per definizione, con l'indoeuropeo) da una relazione capovolta con le lingue normali, era accolto come un fenomeno eccentrico, quasi mostruoso, esibito e analizzato in biblioteche, laboratori e musei. Nel suo trattato, Renan adottò un tono di voce e un metodo di esposizione che ottenevano il massimo sia dalle nozioni di origine libresca, sia dall'osservazione della natura, così come l'avevano praticata Cuvier o i Geoffroy Saint-Hilaire "père et fils". Fu un'importante conquista stilistica, perché permise a Renan di avvalersi senza contraddizione della "biblioteca" anziché di un'ipotetica epoca primitiva o del "fiat" divino, come rete concettuale tramite cui rendere comprensibile il linguaggio, e nel contempo del "museo", dove i frutti delle indagini di laboratorio sono raccolti a fini di esibizione, di studio e di insegnamento (46). Continuamente, Renan trasforma normali fatti umani -

linguaggio, storia, cultura, mentalità, immaginazione - in qualcosa d'altro, qualcosa di peculiarmente deviante, proprio perché sono semitici e orientali, e destinati a esami di laboratorio. Così i semiti sono fanatici monoteisti che non hanno prodotto né mitologia, né arte, né commercio, né civiltà; la loro autocoscienza è limitata e rigida; tutto sommato essi rappresentano «un aspetto inferiore della natura umana» (47). Nello stesso tempo Renan vorrebbe che fosse chiaro come egli stia parlando di un tipo ideale, non di semiti realmente esistenti (anche se poi si smentisce, parlando di ebrei e musulmani contemporanei, in molte occasioni e in molti scritti, in modo tutt'altro che scientificamente distaccato) (45). Così, da un lato abbiamo la trasformazione di ogni fatto umano in un campione da esaminare, e dall'altro l'assicurazione che un campione non è nient'altro che un campione, l'oggetto più appropriato per uno studio scientifico e filologico obiettivo.

In tutta l'"Histoire générale et système comparé des langues sémitiques" sono sparse riflessioni sui rapporti tra linguistica e anatomia, e - cosa non meno importante per Renan - su come di quei rapporti ci si potesse avvalere per fare la storia umana ("les sciences historiques"). Ma prima si dovrebbero considerare i nessi impliciti. Non credo sarebbe errato o esagerato affermare che una tipica pagina della "Histoire générale" era concepita, tipograficamente e strutturalmente, ispirandosi a una pagina di anatomia filosofica comparata, nello stile di Cuvier o Geoffroy Saint-Hilaire. Tanto i linguisti che gli studiosi di anatomia comparata sostenevano di parlare di oggetti non direttamente ottenibili o osservabili in natura. Lo schema di uno scheletro o del meccanismo d'azione di un muscolo, così come i paradigmi costruiti dai linguisti in base a un protosemitico o a un protoindoeuropeo puramente ipotetici, sono parimenti prodotti di laboratorio, o di biblioteca. Il testo di uno studio anatomico o linguistico ha con la natura (o con la realtà) lo stesso rapporto di una teca di museo dove sia esposto un organo o l'esemplare di un mammifero. Ciò che è offerto sulla pagina, o nella teca del museo, è un'esagerazione incompleta - come lo erano molti degli estratti orientali di de Sacy - il cui scopo è mettere in evidenza il rapporto tra la scienza (o lo scienziato) e l'oggetto, non quello tra l'oggetto e la natura. Si legga una qualsiasi pagina di Renan sull'arabo, l'ebraico, l'aramaico o il protosemitico, e ci si troverà di fronte all'esercizio di un potere arbitrario, in cui l'autorità dell'orientalista filologo estrae a piacimento dalla biblioteca frammenti del discorso umano, e li espone circondandoli di una soave prosa europea che

addita difetti, virtù, barbarismi e improprietà di una lingua, di un popolo, di una civiltà. Il tono e il tempo dell'esposizione si riferiscono uniformemente al presente contemporaneo, cosicché si riceve l'impressione di una dimostrazione pedagogica, durante la quale lo studioso-scienziato è in piedi di fronte a noi sulla cattedra di un laboratorio, e mostra, analizza, valuta il materiale su cui ci informa.

La preoccupazione di Renan di infondere la sensazione di una dimostrazione viva, concreta, è ribadita laddove egli osserva esplicitamente che mentre l'anatomia può valersi di segni stabili e visibili, tramite cui assegnare ogni oggetto alla propria classe, la linguistica non può farlo (49). Perciò il filologo deve far corrispondere un dato fatto linguistico a una certa epoca, rendendo così possibile una forma di classificazione. Tuttavia, come Renan faceva spesso osservare, la linguistica è piena di lacune, macroscopiche discontinuità, periodi ricostruiti in modo altamente ipotetico. L'evento linguistico si situa quindi in una dimensione temporale non lineare ed essenzialmente discontinua, controllata dal linguista in maniera affatto particolare. Tale maniera, come l'intero trattato di Renan sul ramo semitico delle lingue orientali mostra assai chiaramente, è di natura comparativa: l'indoeuropeo è considerato la norma viva, "organica"; le lingue semitiche orientali sono viste allora, comparativamente, come "inorganiche" (50). Il tempo si trasforma nello spazio della classificazione comparativa, che a ben guardare si basa a sua volta sulla rigida contrapposizione binaria di lingue organiche e lingue inorganiche. Così, da un lato avremo il processo organico, biologicamente generativo, rappresentato dall'indoeuropeo, dall'altro quello inorganico, intrinsecamente non generativo, cristallizzatosi nel semitico: soprattutto, Renan lo spiega chiaramente, a un giudizio così severo il filologo orientalista è pervenuto in laboratorio, perché quel tipo di distinzioni non sono lecite né possibili se non per uno specialista che possieda conoscenze adeguate. «Perciò noi neghiamo che le lingue semitiche abbiano la facoltà di rigenerarsi, pur riconoscendo che esse non si sottraggono più di ogni altro frutto della consapevolezza umana alla necessità del cambiamento e delle modificazioni successive» (51).

Eppure, persino dietro a una contrapposizione così radicale, ve n'è un'altra all'opera nella mente di Renan, e in alcune pagine del primo capitolo del libro quinto egli la rivela al lettore quasi con ingenuità. Ciò accade quando presenta le opinioni di Saint-Hilaire sulla «degradazione dei tipi» (52). Sebbene Renan non specifichi a quale Saint-Hilaire si riferisca, il senso del

riferimento è abbastanza chiaro. Infatti sia Etienne sia suo figlio Isidore furono pensatori di straordinaria fama e influenza, particolarmente in Francia durante la prima metà del secolo scorso, negli ambienti letterari e intellettuali. Etienne, come si ricorderà, aveva partecipato alla spedizione napoleonica in Egitto, e Balzac gli aveva dedicato una parte importante della prefazione a "La Comédie humaine"; vi sono anche numerosi indizi della possibilità che Flaubert avesse letto sia il padre sia il figlio, e ne avesse tratto, in una certa misura, ispirazione per le proprie opere (53). I due Saint-Hilaire non erano solo eredi della tradizione della biologia «romantica», una tradizione che include Cuvier e Goethe, con un forte interesse per l'analogia, l'omologia, e gli archetipi organici tra le specie, ma erano anche specialisti di filosofia e anatomia della mostruosità - «teratologia», come la chiamò Isidore -, dottrina che considerava le più orrende aberrazioni fisiologiche come espressione di un'intima degradazione entro la vita delle specie (54). Non posso qui addentrarmi nei meandri (ancorché non privi di un macabro fascino) della teratologia; mi accontenterò di menzionare il fatto che sia Etienne sia Isidore utilizzarono la potenza teoretica del paradigma linguistico per spiegare le possibili deviazioni entro un sistema biologico. Così la tesi di Etienne era che un mostro rappresentasse una "anomalia", nello stesso senso in cui nel linguaggio le parole si pongono in rapporto le une con le altre ora per analogia, ora per anomalia: in linguistica l'idea è vecchia almeno quanto il "De lingua latina" di Varrone. Nessuna anomalia può essere considerata semplicemente un'eccezione gratuita; piuttosto, l'anomalia è una conferma della struttura regolare, che collega tutti i membri di una medesima classe. Tale punto di vista risulta particolarmente ardito in anatomia. Nel "Préliminaire" alla sua "Philosophie anatomique", Etienne dichiara:

«E, invero, tale è il carattere della nostra epoca che è divenuto impossibile, oggi, rinchiudersi entro i limiti di una semplice monografia. Provate a studiare un oggetto isolato, e riuscirete soltanto a ricondurlo a se medesimo; di conseguenza, non ne possiederete una conoscenza compiuta. Ma consideratelo in rapporto a esseri connessi gli uni con gli altri in molteplici maniere, e indipendenti gli uni dagli altri in modi altrettanto numerosi, e scoprirete per quell'oggetto una più ampia gamma di relazioni. Così, in primo luogo lo conoscerete meglio anche nella sua specificità: ma soprattutto, cogliendolo proprio nel centro della sua sfera di attività, apprenderete con precisione come esso si comporti nel mondo circostante,

e come le sue caratteristiche si siano costituite come reazione all'ambiente che gli è proprio» (55).

Saint-Hilaire non sta dicendo solo che la caratteristica specifica della scienza a lui contemporanea (scriveva nel 1822) consiste nell'esaminare i fenomeni comparativamente; sta dicendo anche che per lo scienziato non esiste fenomeno, per quanto aberrante ed eccezionale, che non possa spiegarsi tramite riferimento ad altri fenomeni. Si noti altresì come Saint-Hilaire adoperi la metafora della centralità ("le centre de sa sphère d'activité"), cui ricorrerà anche Renan in "L'Avenir de la science" per descrivere la posizione di ogni oggetto naturale - persino lo stesso filologo - una volta che sia stato scientificamente "collocato" a opera dello scienziato che lo esamina. Così, un legame, una specie di simpatia, si stabilisce tra lo scienziato e l'oggetto; naturalmente, ciò può accadere solo in uno studio effettuato in laboratorio, non altrove. Il punto importante è che lo scienziato sembra disporre di una sorta di facoltà, grazie alla quale anche l'accadimento più inusuale può essere iscritto nelle leggi della natura, e conosciuto scientificamente, il che qui significa solo in base alle influenze della circostante situazione sperimentale, senza alcun ricorso al soprannaturale. La realtà stessa potrà in tal modo essere percepita nuovamente come un "continuum" armonioso, coerente e fondamentalmente intelligibile.

Per Renan, dunque, il semitico rappresenta un arresto evolutivo rispetto alle lingue e alle culture mature del gruppo indoeuropeo, e persino rispetto ad altre lingue semitico-orientali (56). Il paradosso che Renan pone in tal modo, tuttavia, è che, mentre ci incoraggia a considerare le lingue simili in qualche modo a «esseri viventi della natura», non perde occasione per sottolineare che le «sue» lingue orientali, le lingue semitiche, sono inorganiche, immobili, totalmente ossificate, incapaci di autorigenerazione; in altre parole, egli vuol provare che il semitico non è una lingua viva e che, da questo punto di vista, gli stessi semiti non sono propriamente creature viventi. Inoltre, la lingua e la cultura indoeuropee sarebbero vive e organiche grazie al laboratorio, anziché nonostante il laboratorio. Ma lungi dall'essere marginale, questo paradosso costituisce, a mio avviso, il vero nucleo dell'intera opera di Renan, del suo stile, della sua esistenza entro la cultura del suo tempo, una cultura cui diede contributi giudicati di grande rilievo da uomini così diversi come Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer e Marcel Proust. Riuscire a sostenere

una visione che incorpora e tiene insieme vita e creature semivive (lingua e cultura europee e indoeuropee), e fenomeni inorganici semimostruosi (semitico, culture orientali) è precisamente il risultato conseguito dallo scienziato nel suo laboratorio. Egli "costruisce", e l'atto stesso del costruire è un segno di imperiale potenza nei confronti dei fenomeni recalcitranti, e insieme una conferma della cultura dominante e della sua «naturalizzazione». Non è davvero eccessivo affermare che il laboratorio filologico di Renan è l'autentico «luogo proprio» del suo etnocentrismo europeo; ma ciò che qui occorre sottolineare è che un tale laboratorio filologico non esiste al di fuori del discorso, degli scritti tramite i quali continuamente è prodotto ed esperito. Così anche la cultura che egli chiama viva e organica - quella europea - è altresì una "creatura creata" nel laboratorio, e dalla filologia.

Gli ultimi anni della carriera di Renan furono dedicati all'Europa e alla cultura europea. I suoi successi furono numerosi, e conseguirono ampia notorietà. L'efficacia e l'autorevolezza del suo stile possono essere ricondotte, a mio avviso, alla sua abilità nel ricostruire ciò che è inorganico (o mancante), conferendogli l'apparenza della vita. Il principale motivo di fama fu, naturalmente, la "Vie de Jésus", opera che inaugurò le sue monumentali storie del cristianesimo e del popolo ebraico. Eppure dobbiamo renderci conto del fatto che la "Vie" rappresenta esattamente lo stesso tipo di impresa dell'"Histoire générale", un edificio reso possibile dalla capacità dello storico di plasmare abilmente una morta (morta, per Renan, nel duplice senso di una fede perduta e di un perduto, e quindi morto, periodo storico) biografia orientale - e il paradosso è immediatamente percepibile - "come se fosse" la veritiera narrazione di una vita naturale. Tutto ciò che Renan diceva era passato attraverso il laboratorio filologico; quando compariva in forma di testo, ad animarlo provvedeva anche la forza di una firma prestigiosa della cultura del tempo, che dalla modernità traeva la potenza del metodo scientifico, e la sua acritica autoapprovazione. Per tale cultura, concetti come dinastia, tradizione, religione, gruppo etnico erano null'altro che funzioni di una teoria mirante a istruire il mondo. Prendendo in prestito da Cuvier quest'ultima espressione, Renan con circospezione collocava la dimostrazione scientifica al di sopra dell'esperienza; la temporalità era relegata nel regno scientificamente irrilevante dell'esperienza ordinaria, mentre alla peculiare periodicità della cultura e del comparativismo culturale (che avrebbe seminato etnocentrismo, teorie razziali e

oppressione economica) venivano conferiti poteri le cui implicazioni etiche non si era in grado di prevedere.

Lo stile di Renan, la sua carriera di orientalista e letterato, i significati diretti e indiretti che egli comunica, il suo rapporto particolarmente stretto con la cultura umanistica europea e con la civiltà del suo tempo - liberale, esclusivista, dominatrice e in fondo inumana eccetto che in un senso assai discutibile - sono aspetti che definirei nell'insieme "celibatari" e scientifici. La generazione è consegnata da Renan al regno dell'"Avenir", che nel suo noto manifesto è associato alla scienza. Benché come storico della cultura egli appartenesse alla scuola di Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy e Ballanche, e per l'erudizione a quella di de Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel e Burnouf, quello di Renan è un universo storico e culturale curiosamente arido, e fortemente maschile; un universo popolato non da padri, madri, figli, ma da figure come il suo Gesù, il suo Marco Aurelio, il suo Calibano, il suo dio solare (quest'ultimo descritto in "Rêves", nei "Dialogues philosophiques") (57). Gli erano cari il potere della scienza, e della filologia orientalista in particolare, di cui aspirava a possedere i concetti e le tecniche; non disdegnò di intervenire e spesso con considerevole efficacia, nella vita pubblica del suo tempo. Nondimeno il ruolo che sembra essergli stato congeniale è quello dello spettatore.

Secondo Renan, un filologo dovrebbe preferire il "bonheur" alla "jouissance": cioè una felicità di natura sublimata, ancorché sterile, al piacere dei sensi. Le parole appartengono al regno del "bonheur", così come vi appartiene lo studio delle parole, almeno in teoria. Per quanto ne so, vi sono ben poche occasioni in cui Renan, nei propri scritti, riconosca alle donne una funzione benefica e costruttiva. Una è quella in cui egli ipotizza, per spiegare alcuni mutamenti linguistici, che donne straniere (balie, fantesche) abbiano contribuito all'educazione dei figli dei conquistatori normanni. Si noti che non si tratta qui di vera e propria creazione o produzione, ma di mera trasformazione, e di natura relativamente marginale. «L'uomo - egli dice alla fine di quel saggio - non appartiene né alla sua lingua né alla sua razza; appartiene prima di tutto a se stesso, perché è prima di tutto un essere libero e morale» (58). L'uomo era libero e morale, ma prigioniero di razza, storia e scienza così come Renan le intendeva: di condizioni, cioè, imposte all'uomo da ricercatori ed eruditi.

Lo studio delle lingue orientali guidò Renan nel cuore di dette condizioni, e la filologia rese concretamente evidente che la conoscenza dell'uomo era

- per parafrasare Ernst Cassirer - poeticamente trasfigurante (59) solo se in precedenza affrancata dalla realtà bruta (come de Sacy aveva affrancato dalla realtà bruta i suoi frammenti di letteratura araba) e calata in una camicia di forza dossologica. Divenendo "filologia", lo studio dei vocaboli quale praticato un tempo da Vico, Herder, Rousseau, Michelet e Quinet perse la segreta complessità, la «drammatica qualità rappresentativa», come Schelling ebbe una volta a definirla. Nel contempo, la filologia acquistò una nuova complessità epistemologica; lo "Sprachgefühl" non era più sufficiente, dal momento in cui le parole stesse sempre meno erano in rapporto con i sensi e col corpo (come ancora per lo più si verificava al tempo di Vico), e sempre più spesso erano trasportate in un regno astratto cieco e senza immagini, retto da nozioni coltivate in serra come quelle di razza, mente, cultura, nazione. In quel regno costruito discorsivamente e chiamato «Oriente» si potevano formulare asserzioni di un certo tipo, tutte con la stessa potente generalità e validità culturale. Perché lo sforzo di Renan fu diretto per intero a negare alla cultura orientale il diritto di venire generata altrimenti che in modo artificiale, entro il laboratorio filologico. Un uomo non era più figlio di una cultura; tale concezione dinastica era stata troppo validamente contestata dalla filologia. La filologia aveva insegnato che la cultura è una costruzione, un'"articolazione" (nel senso in cui Dickens usa il vocabolo per designare la professione di Mister Venus in "Our Mutual Friend"), persino una creazione, ma mai qualcosa di più di una struttura semiorganica.

Particolarmente interessante in Renan è sino a che punto egli si rendesse conto di essere figlio del proprio tempo e della propria etnocentrica cultura. In occasione di una risposta accademica a un discorso pronunciato nel 1885 da Ferdinand de Lesseps, Renan si soffermò con grande sicurezza su come «fosse triste essere più saggi del proprio paese. [...] Non si può provare amarezza verso la madrepatria. Meglio sbagliarsi insieme ai propri compatrioti, che avere sin troppa ragione insieme a quanti dicono loro dure verità» (60). L'economia di tale affermazione è in un certo senso troppo perfetta per essere vera. Infatti, non dice forse il vecchio Renan che è meglio avere una relazione di tipo paritetico con la propria cultura, e con la moralità e l'ethos che le appartengono, che non una relazione dinastica, che ci costringe a essere o genitori o figli del nostro tempo? Torniamo così al laboratorio, perché è qui, secondo Renan, che le responsabilità filiali e, in ultima analisi, sociali, cedono il passo a quelle nei confronti della scienza e dell'orientalismo. Il laboratorio fu la tribuna dalla quale, come orientalista,

egli si rivolse al mondo; il laboratorio mediò le affermazioni dello studioso, conferì loro affidabilità, precisione e continuità. Così, il laboratorio filologico - come Renan l'intendeva - ridefinì non soltanto la sua epoca e la sua cultura, datandole e configurandole in modo nuovo, ma anche il suo oggetto orientale, cui diede coerenza, e trasformò lo stesso Renan (e gli orientalisti che ne seguirono l'esempio) nella figura della "cultura" occidentale che tutti conosciamo. Ciò non ci impedisce di chiederci se questa nuova autonomia all'interno della cultura sia la libertà che Renan sperava la sua scienza filologica orientalista avrebbe procurato, o se, almeno dal punto di vista di una critica storica dell'orientalismo, tale autonomia configuri piuttosto una complessa affiliazione, fondata sul potere ben più che su un'obiettività disinteressata, tra l'orientalismo e il suo supposto oggetto umano di indagine.

3. Residenza orientale ed erudizione: le richieste di lessicografia e immaginazione.

Le opinioni di Renan sui semiti e gli orientali appartengono, naturalmente, meno al regno del pregiudizio popolare e a quello del comune antisemitismo, che al regno della filologia scientifica e orientalista. Leggendo Renan e de Sacy, presto ci accorgiamo di come alcune generalizzazioni culturali avessero cominciato a indossare l'armatura dell'enunciato scientifico, e a essere circondate da una atmosfera di revisione teoretica. Come molte discipline accademiche al loro esordio, l'orientalismo moderno tenne in pugno il proprio oggetto, dopo averlo definito, con una forza destinata ad aumentare progressivamente. Si formò così un vocabolario specialistico, il cui senso primo e il cui stile collocarono l'Oriente in un contesto "comparativo", del tipo impiegato e manipolato da Renan. Un comparativismo di tal genere di rado è solo descrittivo; più spesso è descrittivo e insieme valutativo. Ecco una tipica comparazione alla Renan:

«Ognuno vede come in tutti gli aspetti la razza semitica si riveli una razza incompleta, in virtù della sua semplicità. Questa razza - se mi è consentito ricorrere a un'analogia - sta alla famiglia indoeuropea come uno schizzo a matita sta al quadro vero e proprio; le mancano quella varietà, ampiezza e abbondanza di vita che sono le condizioni della perfettibilità. Come quegli

individui interiormente così poco fecondi da conseguire, dopo una promettente fanciullezza, una maturità affatto mediocre, le nazioni semitiche hanno conosciuto una splendida fioritura all'inizio della loro storia, ma non sono pervenute alla piena maturità» (61).

Gli indoeuropei sono qui la pietra di paragone, come lo sono quando Renan afferma che la sensibilità semitico-orientale non ha mai raggiunto le vette di quella delle razze indogermaniche.

Se un tale atteggiamento comparativo sia in primo luogo frutto di un'esigenza metodologica, o se invece nasconda pregiudizi etnocentrici e razzisti, non è dato sapere con assoluta certezza. Ciò che è sicuro, è il fatto che entrambi i motivi erano presenti, e si rinforzavano a vicenda. Renan e de Sacy miravano in fondo a un appiattimento dell'Oriente che ne facilitasse lo studio e la comprensione privandolo di tanti aspetti umani complessi, difficilmente afferrabili. Nel caso di Renan, a legittimare tale meta avrebbe dovuto provvedere la filologia, che già tende nel proprio ambito a una riduzione del linguaggio alle radici delle parole; da questo, alcuni filologi - e Renan è tra questi - procederanno a connettere tali radici linguistiche con le origini della mentalità, del carattere e del temperamento di questa o quella razza. L'affinità tra Gobineau e Renan fu espressamente riconosciuta da quest'ultimo, che l'addebitava a una comune prospettiva filologico-orientalista (62). In edizioni successive della "*Histoire générale*", egli incorporò nel proprio alcuni lavori di Gobineau; così il comparativismo, nello studio dell'Oriente e degli orientali, divenne sinonimo della diseguaglianza ontologica di Oriente e Occidente.

Vale la pena di ricapitolare in breve le principali caratteristiche di tale diseguaglianza. Ho già accennato all'entusiasmo di Schlegel per l'India. Molti tra i primi entusiasti dell'Oriente inizialmente lo salutarono come un benefico "*dérangement*" dalle consuete abitudini mentali europee. L'Oriente fu amato e ammirato per il suo panteismo, la sua spiritualità, la sua stabilità, longevità, primitività e così via. Schelling, per esempio, vide nel politeismo orientale una prefigurazione del monoteismo giudeo-cristiano, Brahma sarebbe stato un'anticipazione di Adamo. Tuttavia, quasi senza eccezioni, alla grande stima seguiva la reazione opposta, e d'un tratto pareva che in Oriente la condizione umana fosse eccessivamente avvilita, le istituzioni antidemocratiche, arretrate, barbariche e via dicendo. Un'oscillazione del pendolo in una direzione era subito seguita da un'oscillazione in senso opposto. L'orientalismo come professione crebbe

tra questi opposti, tra compensazioni e correzioni egualmente fondate sul postulato dell'ineguaglianza, tra idee che nutrivano ed erano nutrite da idee affini nel campo complessivo della cultura. Lo stesso progetto limitativo e ricostruttivo implicito nell'orientalismo può essere fatto risalire direttamente all'ineguaglianza con cui la relativa povertà (o ricchezza) dell'Oriente richiedeva un trattamento scientifico e culturale sul modello di quello che si riscontra in discipline come la filologia, la biologia, la storia, l'antropologia, la filosofia o l'economia.

Così la professione dell'orientalismo custodiva come una reliquia tale ineguaglianza, e i paradossi che essa generava. Nella gran parte dei casi, si sceglieva la professione a causa del fascino che l'Oriente esercitava; l'apprendistato però apriva gli occhi dei più alla distanza che separa immaginazione e realtà, e li lasciava con un progetto ridimensionato, con cui l'Oriente era ridotto ad assai meno di ciò in cui pareva consistere in principio. Come spiegare altrimenti l'enorme lavoro svolto da William Muir (1819-1905), per esempio, o da Reinhart Dozy (1820-1883), e nel contempo la spiccata antipatia per il Levante, l'islam e gli arabi che dalle loro opere traspare? Non per niente, Renan era tra i sostenitori di Dozy, e d'altra parte nei quattro volumi di quest'ultimo sull'"Histoire des Mussulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides" (1861) si trovano molti luoghi comuni antisemiti cari a Renan, compendati nel 1864 in un volume in cui lo studioso ipotizza che in origine il dio degli ebrei fosse non Jahweh ma Baal e che la prova di ciò si dovesse cercare, tra tanti luoghi, proprio alla Mecca. "Life of Mahomet" (1858-1861) di Muir, e "The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall" (1891) dello stesso autore sono tuttora considerati affidabili pietre miliari del sapere, ciò nonostante l'atteggiamento di Muir nei confronti del proprio oggetto di studio è espresso senza equivoci nella sua dichiarazione che «la spada di Maometto e il Corano sono i più tenaci nemici della Civiltà, della Libertà e del Vero che il mondo abbia sinora conosciuto» (63). Idee di questo tipo si trovano negli scritti di Alfred Lyall, uno degli autori citati da Cromer con approvazione.

Anche quando l'orientalista non esprime a proposito del suo oggetto di studio giudizi simili a quelli di Dozy e di Muir, il tacito postulato dell'ineguaglianza esercita parimenti la propria influenza. Ricostruire un ritratto, un'immagine restaurata dell'Oriente e degli orientali come erano nel passato, rimane uno dei suoi compiti principali; frammenti, come quelli portati alla luce da de Sacy, forniscono il materiale, ma la forma narrativa,

la continuità, le figure, sono costruite dallo studioso, che usa la sua erudizione per intessere l'irregolare (non occidentale) non storia dell'Oriente in una trama coerente, dandole un ordine cronologico e definendone i personaggi principali. I tre volumi dell'"Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet" (1847-48) di Caussin de Perceval costituiscono un'opera di grande professionalità, basata su materiali e documenti resi disponibili "all'interno" della disciplina da altri orientalisti (primo fra tutti de Sacy, naturalmente), o custoditi negli archivi e nelle biblioteche orientaliste d'Europa, come i testi di Ibn-Khaldun, cui Caussin si affida in notevole misura. La tesi di Caussin è che gli arabi divennero un popolo per opera di Maometto, e che l'islam fu quindi in sostanza uno strumento politico, in rapporto al quale le preoccupazioni spirituali avevano una importanza scarsa o nulla. Caussin si sforza di fare chiarezza, in una selva di particolari potenzialmente fuorvianti. Così, ciò che emerge dal suo studio sull'islam è, quasi alla lettera, un ritratto monodimensionale di Maometto, che compare solo alla fine dell'opera (dopo la descrizione della sua morte) con fotografica precisione di particolari (64). Né demone né precursore di Cagliostro, il Maometto di Caussin è adatto a una ricostruzione storica dell'islam visto come movimento esclusivamente politico; numerosissime citazioni gli conferiscono grande rilievo, sin quasi a collocarlo in una posizione a parte, esterna al testo. L'intenzione di Caussin era di non lasciare nulla di non detto a proposito del Profeta; egli è perciò visto in una luce fredda, privato sia del suo enorme carisma religioso, sia di ogni altro tratto che potesse ancora suscitare inquietudine tra gli europei. Alla fine, ciò che egli era stato e aveva significato scompare, al suo posto ci rimane un ritratto dettagliato, in più punti anche somigliante, ma drasticamente rimpicciolito. Un analogo, non professionale, del Maometto di Caussin è quello di Carlyle, un Maometto costretto in una tesi che ignora completamente le circostanze storiche e culturali dell'esistenza del Profeta. Benché Carlyle citi de Sacy, il suo lavoro è chiaramente frutto di una tensione e di una ricerca intorno a temi come l'eroismo, la sincerità, l'ispirazione profetica. Ciò ha qualche effetto salutare: Maometto non è un puro mito, né un perverso senza principi, o un demagogo-illusionista, un finto mago intento a sobillare la plebe con trucchi puerili. E' invece un uomo lungimirante e coraggioso, sebbene autore di un libro, il Corano, definito «un noioso, confuso pasticcio, insipido e crudo; interminabili ripetizioni, periodi affannosi, inestricabili, insipidi e crudi più che mai, insomma,

un'insopportabile stupidaggine» (65). Egli stesso non proprio un esempio di lucidità ed eleganza stilistica, Carlyle si sforza comunque di sottrarre Maometto agli standard benthamiti, in base ai quali lui stesso e il Profeta avrebbero meritato un identico verdetto di condanna. A suo modo Maometto è un eroe, trapiantato in Europa da quello stesso barbaro Oriente a proposito del quale aveva detto Lord Macaulay, nella celebre «Minuta» del 1835, che «i nostri sudditi indigeni» han più da imparare da noi, che noi da loro (66).

Sia Caussin sia Carlyle, in altre parole, ci dicono che l'Oriente non deve procurarci eccessive preoccupazioni, tanto grande è la disparità tra le realizzazioni dell'Est e dell'Ovest. Il punto di vista dell'orientalista e del non orientalista qui coincidono. Sia nella disciplina comparativa in cui l'orientalismo si trasformò dopo la rivoluzione filologica del primo Ottocento, sia negli stereotipi popolari e nelle raffigurazioni filosofeggianti alla Carlyle e alla Macaulay, l'Oriente era intellettualmente subordinato all'Occidente. Quale oggetto di studio e riflessione, l'Oriente acquisì in pieno il marchio di una intrinseca debolezza, fu assoggettato alle stravaganze di una pluralità di teorie che lo usarono a guisa di dimostrazione. Il cardinale Newman, tutt'altro che un grande orientalista, usò l'Oriente islamico come spunto per le sue prese di posizione, nel 1853, a favore dell'intervento britannico nella guerra di Crimea (67). Cuvier trovò utile l'Oriente per la sua opera "Le Règne animal" (1816). In vari salotti parigini, l'Oriente era un argomento di conversazione e dibattito sempre apprezzato (68). La lista di citazioni, usi e trasformazioni subiti dall'idea dell'Oriente è interminabile, ma alla fine ciò che i primi orientalisti crearono, e tanti non orientalisti sfruttarono, fu un modello riduttivo dell'Oriente utile alla cultura dominante e alle sue esigenze teoriche e (meno evidenti ma non meno importanti) pratiche.

Di tanto in tanto ci si imbatte in eccezioni, o almeno in interessanti variazioni, della relazione ineguale tra l'Ovest e l'Est. Karl Marx, nella sua analisi del 1853 del metodo di governo inglese in India, elaborò il concetto di un sistema economico asiatico, al quale affiancò subito quello dello sfruttamento umano introdotto in quel sistema dall'interferenza colonialista della Gran Bretagna, con la sua rapacità e non di rado la sua aperta crudeltà. Articolo dopo articolo Marx ribadiva con crescente convinzione l'idea che nel momento medesimo in cui le nuoceva, l'Inghilterra schiudeva all'Asia la possibilità di un'autentica rivoluzione sociale. Lo stile del filosofo tende a imporci il difficile compito di conciliare la naturale,

umana ripugnanza per le sofferenze inflitte agli orientali dalla trasformazione violenta della loro società, con una serena valutazione della necessità storica di una fase di soggezione come premessa di un successivo riscatto.

«Ora, per quanto possa ferire i nostri umani sentimenti assistere alla dissoluzione di quella miriade di organismi sociali industriosi, patriarcali e pacifici, gettati in un mare di disgrazie, mentre gli individui che ne facevano parte perdono contemporaneamente la loro tradizionale forma di civiltà e i mezzi di sussistenza che si tramandavano di padre in figlio, non dobbiamo dimenticare che tali idilliache comunità rurali, dall'apparenza così inoffensiva, hanno sempre costituito la solida base del dispotismo orientale, hanno costretto la mentalità dei loro membri entro limiti indicibilmente angusti, l'hanno resa inerme nei confronti della superstizione, schiava di pregiudizi tradizionali, priva di lungimiranza e di energie storiche. [...] L'Inghilterra, è vero, è stata spinta a provocare una rivoluzione sociale in Indostan dagli interessi più vili, e ha perseguito questi ultimi in modo assai sciocco. Ma non è questo il punto. Il punto è: può l'umanità compiere il suo destino in mancanza di una radicale trasformazione della situazione sociale in Asia? Se la risposta è no, allora, indipendentemente dai crimini che l'Inghilterra può avere commesso, il suo ruolo è stato quello dell'inconsapevole strumento della storia, in quanto ha promosso quella trasformazione».

Così, per quanta amarezza possa suscitare in noi lo spettacolo dell'agonia di una antica civiltà, abbiamo il diritto, in nome della storia, di chiedere con Goethe:

*"Sotlte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Ihmurs Herrschaft aufgezieht?"* (69).

La citazione, che confermerebbe l'idea di Marx di un tormento che è insieme una promessa di gioia futura, proviene dal "Westöstlicher Divan", e rivela almeno in parte le origini della visione marxiana dell'Oriente. Origini romantiche e persino messianiche: come consorzio umano, l'Oriente ha minore importanza che come elemento di un progetto

romantico di redenzione. Così le analisi economiche di Marx sono del tutto compatibili con la visione d'insieme dell'orientalismo, benché l'umanità di Marx, la sua simpatia per le sofferenze dei ceti sociali più indifesi, indubbiamente ne travalichino i limiti. Alla fine, tuttavia, è la concezione romantico-orientalista ad avere la meglio, e le teorie socioeconomiche del filosofo di Treviri sono oscurate da concetti come il seguente:

«In India, l'Inghilterra ha da compiere una duplice missione: distruttiva da un lato, rigeneratrice dall'altro, dissolvere l'organizzazione sociale asiatica e insieme gettare le fondamenta di una società di tipo occidentale» (70).

L'idea di rigenerare un'Asia decaduta e inerte è un tipico tema dell'orientalismo romantico, naturalmente, ma vederla fatta propria da quel medesimo pensatore che mostra di non voler dimenticare le gravi sofferenze umane implicate da tale progetto suscita un certo turbamento. Ci obbliga a chiederci in primo luogo se l'equivalenza morale posta da Marx tra superamento di forme sociali asiatiche arretrate e dominio coloniale britannico (che pure egli condanna) dipenda dal vecchio pregiudizio di ineguaglianza tra Est e Ovest già tante volte incontrato; in secondo luogo, dove sia finita la simpatia umana, quale limbo concettuale l'abbia inghiottita affinché la visione orientalista potesse prendere il suo posto.

Immediatamente siamo ricondotti alla constatazione che gli orientalisti, come tanti altri pensatori del secolo scorso, concepivano l'umanità o in termini ampiamente collettivi, o secondo concetti assai astratti. Agli orientalisti non interessava analizzare gli individui, né erano capaci di farlo; predominavano invece entità artificiali, le cui radici sono in parte da ricercarsi nel populismo herderiano. Vi erano orientali, asiatici, semiti, musulmani, arabi, ebrei, razze, mentalità, nazioni e così via; tra questi stereotipi, alcuni erano il prodotto di una solida erudizione, come in Renan. Analogamente, le tradizionali distinzioni di «Asia» ed «Europa» o di «Oriente» e «Occidente» raggruppavano sotto concetti generalissimi le più disparate specie di consorzi umani, riducendole a poco a poco a una o due astrazioni collettive finali. In questo, Marx non fa eccezione. Un astratto Oriente collettivo era anche per lui più agevole a usarsi, per l'illustrazione di una teoria, delle vicissitudini di individui e gruppi concreti. Come obbedendo a un'implicita tautologia, a proposito di Oriente e Occidente solo enormi, anonime collettività umane sembravano contare,

o esistere. Nessun altro livello di interazione, anche severamente ristretto nel suo ambito di applicazione, pareva concepibile.

Che Marx avesse provato sentimenti di solidarietà, e si fosse identificato almeno in parte con la povera Asia, suggerisce che qualcosa sia intervenuto per far prevalere le etichette, per indurlo a guardare a Goethe come fonte di sapere intorno all'Oriente. E' come se la mente individuale (in questo caso, quella di Marx) sapesse rintracciare un'individualità preufficiale, precollettiva in Asia - rintracciarla e avvertirne l'impatto sulle proprie emozioni, sentimenti e sensibilità - ma fosse costretta ad abbandonarla per l'intervento di un più formidabile censore, costituito dalla terminologia che era costretta a impiegare. Tale censore dapprima fermava, poi dissipava la simpatia, mentre facevano la loro comparsa le ben note definizioni lapidarie: quella gente, diceva il censore, non soffre veramente, sono orientali, e non potete applicare loro il metro di giudizio cui siete abituati in Occidente. I sentimenti scomparivano così all'incontro con le tetragone definizioni poste dalla scienza orientalista coadiuvata dal folklore «orientale» (come quello del "Divan"). Il vocabolario delle emozioni si dissolveva, dopo essersi sottomesso al poliziesco controllo lessicografico della scienza, e persino dell'arte, orientaliste. Un'esperienza che viene spodestata da una definizione da dizionario: ciò si può quasi letteralmente «vedere» nei saggi sull'India di Marx, in cui qualcosa lo spinge a tornare a Goethe, a rifugiarsi in un protettivo «Oriente» opportunamente orientalizzato.

Com'è naturale, Marx si proponeva soprattutto di corroborare le proprie ipotesi politico-filosofiche; sembra che nel farlo abbia però utilizzato con sin troppa facilità un gran numero di testi, sia interni al campo orientalista, sia da esso influenzati, che hanno esercitato il loro influsso quasi in ogni sua affermazione a proposito dell'Oriente. Nel primo capitolo ho tentato di mostrare come la storia di quell'influsso risalga, in Europa, agli albori dell'antichità greca e romana; ora mi propongo invece di descrivere come nel secolo scorso si formarono una moderna terminologia e prassi professionale, e dominarono completamente il discorso intorno all'Oriente, sia quello orientalista sia quello non orientalista. De Sacy e Renan rappresentano il modo in cui l'orientalismo diede forma, rispettivamente, a un corpus di testi e a una metodologia filologico-comparativa che attribuirono all'Oriente un'identità teorica tale da renderlo ineguale, per definizione, nei confronti dell'Occidente. Essendo ricorsi a Marx quale esempio di come un originario interesse umano da parte di un non

orientalista sia stato soffocato e spodestato dalle generalizzazioni orientaliste, ci troviamo a dover esaminare il processo di consolidamento lessicografico e istituzionale dell'orientalismo. Come poteva accadere che ogniqualevolta si discuteva dell'Oriente una rete di definizioni si presentasse come l'unica adeguata per un rigoroso esame dell'argomento? E avendo mostrato che tale meccanismo operava efficacemente anche in presenza di esperienze e atteggiamenti umani con esso in contraddizione, dovremo comprender meglio anche questi ultimi, come si formavano e funzionavano, sinché funzionavano.

Il funzionamento di tale meccanismo è tanto difficile e complesso da descrivere quanto è complesso il modo in cui una nuova disciplina si difende dalle discipline rivali, acquisisce autorevolezza per le proprie tradizioni, istituzioni e tecniche di indagine e ottiene riconoscimento per le proprie teorie e i propri esponenti. Possiamo però rendere le cose più semplici focalizzando la nostra attenzione sul tipo di esperienze che generalmente l'orientalismo utilizzò per i propri fini e che mostrò al pubblico di non specialisti. Si tratta di esperienze che non si allontanano, in sostanza, da quelle fatte da de Sacy e Renan, ma mentre questi due studiosi rappresentano un orientalismo affatto libresco, dal momento che nessuno dei due ebbe alcuna particolare esperienza dell'Est "in situ", un'altra tradizione cercò la propria legittimazione nel fatto di risiedere in Oriente, e nel contatto diretto vissuto sul posto. Anquetil, Jones e la spedizione napoleonica in Egitto sono gli iniziatori di questa tradizione, e conserveranno poi una tenacissima influenza sui successivi orientalisti «residenti». E' una tradizione che si svolge nell'ambito della potenza europea: risiedere in Oriente significa vivere in una posizione privilegiata, non come comuni cittadini, ma come rappresentanti di paesi i cui imperi (soprattutto quello britannico e quello francese) "contenevano" l'Oriente in senso militare, economico e, ciò che più conta nel presente contesto, culturale. La residenza in Oriente e i suoi frutti dottrinali andarono così ad aggiungersi alla tradizione libresca e alla mentalità testuale di Renan e de Sacy: insieme, le due esperienze produssero un formidabile repertorio di nozioni empiriche e tecniche, cui nessuno, neppure Marx, riusciva a ribellarsi o sottrarsi.

La residenza in Oriente solo fino a un certo punto comprendeva esperienze e testimonianze personali. Il contributo all'archivio orientalista dipendeva dalla misura in cui esperienza e testimonianza si trasformavano, da documenti puramente personali, in informazioni strutturate entro il codice

della disciplina orientalista. In altre parole, nel testo doveva verificarsi una metamorfosi delle considerazioni personali, che diventavano dichiarazioni ufficiali; la descrizione delle esperienze di un europeo residente in Oriente doveva espungere, o almeno minimizzare, le notazioni interamente autobiografiche, privilegiando le osservazioni su cui altri orientalisti presenti e futuri potessero costruire ipotesi o organizzare ulteriori indagini. Così, un fenomeno che varrebbe la pena di osservare è una conversione più esplicita che in Marx, dei sentimenti personali nei confronti dell'Oriente in affermazioni ufficiali approvate dall'orientalismo.

La situazione è complicata, e arricchita, dal fatto che durante l'intero secolo diciannovesimo l'Oriente, e il Vicino Oriente in modo particolare, furono mete privilegiate per gli europei desiderosi di viaggiare, e di scrivere. Si è in tal modo formato un patrimonio letterario europeo di stile orientaleggiante, basato assai spesso su esperienze personali. Flaubert è uno dei principali rappresentanti di questo tipo di letteratura; ricordiamo poi Disraeli, Mark Twain e Kinglake. Ma ciò che qui ci interessa è la differenza tra lo scrivere che si converte dal tono personale al tono professionale e orientalista, e il secondo tipo di scrivere, pure basato sulla residenza "in loco" e la testimonianza personale, che rimane però a tutti gli effetti «letteratura», non scienza: è questa differenza che mi accingo ora a esplorare.

Essere europei in Oriente implica "sempre" essere consapevolmente separati, e diversi, rispetto alla realtà circostante. Ciò che soprattutto è da notare è la coscienza del proprio scopo: perché ci si trova in Oriente? Perché ci si rivolge a esso, anche quando, come nel caso di Scott, Hugo e Goethe, si cerca un'esperienza assai concreta, senza nel contempo metter piede fuori dall'Europa? Si propongono così schematicamente alcune categorie intenzionali. La prima comprende lo scrittore che intende usare la propria residenza in Oriente con il fine preciso di fornire materiale scientifico all'orientalismo professionale, considerandola quindi una forma di osservazione scientifica. Della seconda categoria fa parte lo scrittore che, pur avendo lo stesso proposito, è meno disposto a sacrificare l'eccentricità e lo stile della sua coscienza individuale in favore di impersonali definizioni orientaliste. Queste ultime compaiono, sì, nella sua opera, ma solo con difficoltà si possono districare dalle peculiarità del suo stile. La terza categoria è quella di chi considera un viaggio reale o metaforico in Oriente come parte di un progetto sentito con profondità e autentica urgenza, il suo testo seguirà quindi un'estetica personale, nutrita e

organizzata da quel progetto. Nelle due ultime categorie vi è considerevolmente più spazio che nella prima per una consapevolezza personale, o almeno non orientalista; se scegliamo l'Edward William Lane di "Manners and Customs of the Modern Egyptians" come esempio preminente della prima categoria, il Burton del "Pilgrimage to al-Madinah and Meccah" come esempio della seconda, e il Nerval del "Voyage en Orient" come esempio della terza, lo spazio che rimane nel testo, in ciascun caso, per il dispiegamento e l'esercizio della presenza personale dell'autore si paleserà senza fatica.

Nonostante le differenze, le tre categorie non sono tanto distanti quanto a prima vista potrebbe sembrare, né contengono elementi che ne rispecchiano il carattere in modo «puro». Per esempio, le opere in tutte e tre le categorie si fondano tra l'altro sulla potenza dell'egoistica autoconsapevolezza europea, che sempre ha in esse una posizione centrale. In tutti i casi l'Oriente esiste "per" l'osservatore europeo, e in aggiunta, specie nella categoria cui appartiene "Manners and Customs" di Lane, l'io orientalista è bene in evidenza, nonostante tutti gli sforzi stilistici per evocare la posizione della più imparziale obiettività. Ancora, taluni motivi ricorrono insistentemente in tutti e tre i gruppi: l'Oriente come meta di pellegrinaggio, per esempio, o la concezione dell'Oriente come spettacolo o "tableau vivant". Ogni opera nelle tre categorie citate cerca, naturalmente, di descrivere l'Oriente, ma è interessante notare come la struttura intrinseca di ciascun lavoro implichi un'amplissima "interpretazione" (o tentativo di interpretazione) dell'Oriente. Né può dirsi sorprendente che tale interpretazione sia quasi sempre una forma di ristrutturazione romantica dell'Oriente, una re-visione, che tende a redimerlo e, così redento, a riconsegnarlo al presente. Ogni interpretazione è insomma una reinterpretazione, una ricostruzione, dell'oggetto interpretato.

Ciò detto, torniamo alle differenze tra le categorie di cui si parlava. Il libro di Lane sugli egiziani ebbe grande influenza; era molto letto e citato (tra l'altro, anche da Flaubert) e valse al suo autore un posto di rilievo nell'ambito dell'orientalismo. In altre parole, l'autorità di Lane fu il frutto non solo di ciò che egli disse, ma anche e soprattutto del fatto che ciò che disse si inserì assai bene nella struttura del sapere orientalista. La sua opera viene citata come fonte di informazioni sull'Egitto e l'Arabia, laddove Burton e Flaubert erano, e sono, letti per ciò che ci insegnano a proposito di Burton e Flaubert, al di là delle nozioni intorno all'Oriente che possiamo

ricavarne. La funzione-autore in "Manners and Customs" è meno importante di quanto non sia nelle altre categorie perché la professionalità mette in secondo piano la creatività, avendo determinato l'impianto dell'opera, il suo successo e il suo trasformarsi in una sorta di istituzione. In un lavoro di carattere prevalentemente scientifico l'autore deve sottomettersi ai precetti e alle esigenze di una disciplina specialistica, ancorché ciò non avvenga né spontaneamente, né senza che insorgano alcuni problemi.

La classica opera di Lane, del 1836, fu il consapevole punto di arrivo di una serie di scritti precedenti, e di due periodi di residenza in Egitto (1825-1828 e 1833-1835). Se ho usato, e con una certa enfasi, l'aggettivo «consapevole», è perché l'impressione che Lane intendeva suscitare era quella di un lavoro immediato e diretto, disadorno, neutrale e descrittivo, mentre fu in effetti il risultato di un'attenta revisione (la prima stesura effettuata da Lane è molto diversa dall'opera che infine fu pubblicata) e di considerevoli sforzi. Nella vita e nella formazione di Lane nulla sembrava destinarlo all'Oriente, tranne l'amore per lo studio metodico e la bravura negli studi classici e nella matematica, fatto forse non privo di rapporto con l'impressione di ordinata chiarezza che si ricava dal primo contatto con la sua opera principale. Dalla prefazione si desumono alcuni interessanti indizi sui motivi che lo indussero a scrivere il libro. Lane in un primo momento si era recato in Egitto per studiare l'arabo; dopo avere raccolto varie annotazioni sull'Egitto moderno fu incoraggiato a portare a termine uno studio sistematico sul paese e sui suoi abitanti da un comitato della Società per la diffusione delle conoscenze utili. Così, da un insieme di osservazioni sparse nacque un'opera di documentazione ben organizzata, utile e accessibile a chiunque volesse apprendere l'essenziale intorno all'Egitto e agli egiziani. Nella prefazione Lane sottolinea di aver utilizzato informazioni preesistenti, ma valorizzandone il più possibile la comprensibilità e l'accessibilità: qui Lane è sottilmente polemico; sin dall'inizio vuole chiarire di aver fatto ciò che altri non hanno potuto, o voluto, fare, e di essere poi riuscito a raccogliere informazioni dettagliate e attendibili. In questo modo, la sua peculiare autorevolezza comincia a delinearsi.

Sebbene Lane si trastulli nella prefazione con una «descrizione della gente di Aleppo» di un certo dottor Russell, è evidente che la "Description de l'Egypte" è per lui il vero predecessore e concorrente. Confinata in una lunga nota a piè di pagina, la "Description" è però citata da Lane, tra

sdegnose virgolette, come «il grande lavoro francese» sull'Egitto. Un lavoro, aggiunge Lane, nello stesso tempo troppo generale e filosofico, e troppo disinvolto; il celebre studio di Jacob Burckhardt non era che una collezione di saggezza egiziana in proverbi, «discutibile prova della moralità di un popolo». Diversamente da Burckhardt e dai francesi, Lane era stato capace di immergersi nella vita quotidiana dei nativi, di adeguarsi alle loro abitudini, di «non suscitare negli stranieri la sensazione di [...] non avere il diritto di intromettersi nei loro affari». Per eliminare la possibilità che questo potesse mettere in dubbio la sua obiettività, Lane precisa di essersi conformato solo alle "parole" del Corano (corsivo di Lane), di non essersi mai dimenticato dell'irriducibile diversità tra la sua cultura e quella islamica, estranea per essenza a un occidentale (71). Così Lane, mentre da una parte si muove liberamente nel mare musulmano, dall'altra conserva, sommerso, un segreto legame con la potenza europea, in modo da poter osservare, commentare e conquistare intellettualmente tutto ciò che lo circonda.

L'orientalista può imitare l'Oriente, mentre non è vero l'inverso. Ciò che egli comunica intorno all'Oriente può pertanto essere inteso come una descrizione ottenuta tramite uno scambio, per così dire, a senso unico: mentre "loro" parlavano e agivano, "egli" osservava e prendeva appunti. La sua forza consisteva nello stare tra loro come un nativo parlante la loro stessa lingua, e nel contempo come uno scrittore che segretamente annota tutto ciò che osserva. Ciò che scriveva era inteso come una conoscenza utile, ma non per i nativi, bensì per l'Europa e le sue varie istituzioni colonizzatrici. Perché questo è un punto che la prosa di Lane non ci permette mai di dimenticare: quell'io, quel pronome di prima persona singolare che si muove tra costumi, riti, feste, vita adulta e infantile, onoranze funebri dell'Egitto, è insieme un camuffamento orientale e uno strumento orientalista per catturare e trasmettere informazioni altrimenti inaccessibili. Come narratore, Lane esibisce e insieme si esibisce, ottenendo in un sol colpo una duplice fiducia, rivelando una doppia tendenza: come orientale, cerca e ottiene la fiducia degli orientali (o così pare); come occidentale, vuole un sapere utile e autorevole.

Tutto ciò è ben illustrato dall'ultimo, tripartito episodio della prefazione. Il principale informatore e amico di Lane, lo sceicco Ahmed, viene descritto sia come compagno sia come curiosità. Entrambi fingono che Lane sia musulmano, tuttavia solo quando Ahmed vince i suoi timori, ispirati dall'audace mimica di Lane, acconsente a pregare al suo fianco nella

moschea. La realizzazione di tale desiderio è preceduta da due scene, nelle quali Ahmed è dipinto come un bizzarro mangiatore di vetro e come un poligamo. In ognuna delle tre parti dell'episodio la distanza tra Lane e il musulmano aumenta, benché gli accadimenti narrati tendano piuttosto a ridurla. Come mediatore e traduttore, per così dire, del comportamento dei musulmani, Lane si inserisce ironicamente nello schema dell'esistenza islamica solo quanto basta per descriverla in una tranquillizzante prosa inglese. Il suo ruolo di finto credente e autentico europeo privilegiato è la quintessenza della malafede, soprattutto perché egli stesso è affatto consapevole dell'inganno. Così, quel che sembra la mera descrizione empirica di ciò che "un particolare", e piuttosto eccentrico, musulmano fa e dice, è presentato da Lane come l'essenza candidamente esposta della fede di "tutti" i musulmani. Del tradimento dell'amicizia di Ahmed e degli altri arabi che gli avevano fornito le desiderate informazioni, Lane non si dà per nulla pensiero. L'importante è che il resoconto appaia accurato, completo e obiettivo; che il lettore inglese non abbia mai l'impressione che lo studioso possa essere stato preda dell'eresia o dell'apostasia; infine, che gli aspetti umani dell'argomento vengano eliminati dal testo in nome di un approccio scientifico, oggettivante.

E' per tutte queste ragioni che il libro non è un semplice resoconto del soggiorno di Lane in Egitto, la struttura narrativa è completamente riorganizzata secondo i dettami dell'orientalismo; è questo, a mio giudizio, il principale traguardo raggiunto dal lavoro di Lane. Da un punto di vista formale, esso segue le grandi linee del romanzo tipico del secolo diciottesimo - un romanzo di Fielding per fare un esempio. Si apre con una descrizione del paese, dell'ambiente in cui si svolgeranno i fatti narrati, seguita dai capitoli sulle «caratteristiche personali» e sull'«infanzia e istruzione elementare». Venticinque capitoli su argomenti quali feste, leggi, attività produttive, magia e vita domestica precedono l'ultima sezione, «morte e riti funebri». Nonostante ciò, l'impostazione dell'opera è cronologica ed evolutiva. Lane si presenta come testimone di scene che seguono le principali scadenze dell'esistenza umana, il suo modello è la trama narrativa come si trova in "Tom Jones": la nascita dell'eroe, le sue avventure, il matrimonio e naturalmente la morte. Nel testo di Lane, però, la voce narrante è senza età; invece il protagonista da lui scelto, l'egiziano moderno, attraversa il ciclo dell'esistenza individuale. Questo capovolgimento della situazione normale, per cui un individuo appare dotato di facoltà atemporali, e a una società e a una cultura sono imposte

durate comparabili con quelle della vita del singolo, non è che la prima di una serie di operazioni tramite cui ciò che avrebbe potuto essere il semplice racconto di un soggiorno all'estero si trasforma in un'enciclopedia dell'esotico, in una riserva di caccia per la brama orientalista di conoscenza e classificazione.

Il controllo del materiale narrativo da parte di Lane non è esercitato soltanto tramite la drammatizzazione della sua bivalenza (falso musulmano, autentico occidentale) e la manipolazione dei ruoli della voce narrante e di ciò che è narrato, ma anche tramite l'uso dei dettagli. Tutte le principali sezioni di ciascun capitolo sono invariabilmente introdotte da qualche osservazione generale di carattere banale, per esempio: «E' osservazione comune che molte delle più notevoli peculiarità degli usi, dei costumi e del carattere di una nazione possono essere attribuite alle peculiarità fisiche del paese» (72). Ciò che segue conferma l'ipotesi senza difficoltà: il Nilo, il clima «particolarmente salubre» dell'Egitto, la «meticolosa» laboriosità dei contadini. Ma queste osservazioni, anziché accompagnarci alla soglia del successivo episodio in ordine narrativo, sono seguite da ulteriori dettagli, e una conclusione formalmente soddisfacente, attesa in base alla struttura del brano, non viene data; in altre parole, benché le grandi linee del testo di Lane confermino la sequenza narrativa e causale di nascita-vita-morte, particolari dettagli introdotti durante la sequenza inceppano il procedere del racconto. Da un'osservazione generale, al delineare taluni aspetti del carattere egiziano, al resoconto dell'infanzia, adolescenza, maturità e vecchiaia dei nativi, lo studioso è sempre all'erta con un nutrito arsenale di particolari, per "impedire" ogni fluida transizione. Per esempio, poco dopo avere appreso del salubre clima egiziano, veniamo a sapere che pochi indigeni oltrepassano i primi anni di vita, a causa di fatali malattie, dell'assenza di cure mediche, dell'opprimente calura estiva. Poi ci viene detto che il caldo «spinge gli egiziani [generalizzazione non ulteriormente precisata] all'intemperanza nei piaceri dei sensi», dopodiché il narratore si tuffa in una descrizione, con tanto di carte topografiche e schizzi, dell'architettura del Cairo, con le sue decorazioni, fontane e canali. Quando il continuum narrativo ricompare, si ha l'impressione che si tratti di una formalità.

Ciò che disturba l'ordine del racconto, nel momento medesimo in cui tale ordine è il principale artificio stilistico cui si affida l'autore, sono le descrizioni: pure e semplici, monumentali, soverchianti. Il proposito di Lane è rendere l'Egitto e i suoi abitanti totalmente visibili, non nascondere

nulla al lettore, rappresentare gli egiziani mirando non alla profondità ma alla superficie, spianandola il più possibile, mettendo in evidenza ogni dettaglio. Quelli di carattere sadomasochista sembrano comunque attrarre maggiormente la sua attenzione: le automutilazioni dei dervisci, la crudeltà delle sentenze, la sovrapposizione di atteggiamenti religiosi e sensuali, gli eccessi erotici e così via. Comunque, per quanto inconsueti o perversi possano essere i singoli episodi, per quanto momentaneamente ci si sia smarriti tra i dettagli, l'onnipresente Lane sopraggiunge per ricollegare i frammenti e far sì che il racconto bene o male prosegua. In una certa misura vi riesce grazie al fatto di essere un europeo, abituato a controllare razionalmente le proprie passioni, laddove i musulmani se ne lasciano sovente guidare; ma in misura anche maggiore, la capacità dello studioso di tenere sotto controllo il proprio variegato e pressoché inesauribile materiale dipende da un certo quale freddo distacco nei confronti degli egiziani, del loro carattere e delle loro tradizioni.

Uno dei momenti simbolicamente più significativi si trova all'inizio del sesto capitolo, dal titolo "Vita domestica - seguito". A quel punto Lane ha già adottato la convenzione narrativa della passeggiata lungo la vita egiziana, e avendo terminato la parte di percorso situata tra le stanze e le abitudini di una famiglia indigena (l'universo spaziale e quello sociale vengono mescolati), inizia ad addentrarsi in una zona più intima. In primo luogo, si «dovrà dare un'idea di come abbia luogo il matrimonio, e delle relative cerimonie». Come al solito, il racconto ha inizio con un'osservazione di carattere generale: astenersi dal matrimonio «quando un uomo ha raggiunto un'età adeguata, e non vi sono reali impedimenti, è considerato dagli egiziani sconsigliabile, e persino disdicevole». Senza soluzione di continuità, tale criterio è da Lane applicato a se medesimo, derivandone un verdetto di colpevolezza. Lo studioso dedica quindi un lungo paragrafo alla descrizione delle pressioni esercitate su di lui per fargli prendere moglie, alle quali egli resiste inflessibilmente. Infine, dopo che un amico indigeno si è persino offerto di combinargli un "mariage de convenance", parimenti rifiutato da Lane, l'intera sequenza viene bruscamente interrotta (73). Il discorso generale è ripreso con un'ulteriore osservazione generale.

Non abbiamo qui solo una delle interruzioni, tanto frequenti in Lane, della continuità narrativa per opera di ambigui dettagli, ma anche un fermo, letterale disimpegno dell'autore dai processi produttivi della società orientale. La narrazione del suo rifiuto di far parte della società che

descrive termina con un drammatico iato: la storia non può proseguire, egli sembra dirci se non a patto che, accostandosi all'intimità della vita domestica, il narratore scompaia, almeno come candidato per quella medesima vita. Lane si annulla, letteralmente, come soggetto umano rifiutando di entrare, tramite il matrimonio, nella società umana. Preserva così l'autorevolezza della sua identità attenendosi a una partecipazione farsesca e sostenendo l'obiettività della propria cronaca. Se già sapevamo che non era musulmano, ora apprendiamo che per essere orientalista - anziché orientale - Lane deve negarsi i piaceri della vita familiare, deve restare al di fuori del ciclo dell'esistenza umana; solo tramite tale forma negativa potrà conservare un'atemporale autorità come osservatore.

Lane deve scegliere tra vivere senza «inconvenienti e disagi» e portare a termine lo studio sui moderni egiziani. Egli scelse evidentemente di descrivere quel popolo, perché se fosse divenuto uno di loro il suo punto di vista non avrebbe più potuto essere asetticamente e asessualmente lessicografico. In due modi guadagna perciò Lane credibilità e legittimità di studioso: dapprima, interferendo con l'ordinario corso narrativo della vita umana; è questa la funzione della forte presenza di particolari, attraverso cui l'intelligenza osservatrice di uno straniero può introdurre e comporre un'imponente mole di informazioni. Gli egiziani vengono, per così dire, impagliati e messi in mostra da Lane, accostati gli uni agli altri con fare ammonitore. Poi, prendendo le distanze dallo svolgersi della vita orientale egiziana: è questo lo scopo dell'accantonare la sensibilità in nome della propagazione delle informazioni, non in e per l'Egitto, ma in e per l'Europa e l'Occidente in generale. L'essere riuscito a imporre la sua volontà di studioso su una realtà disordinata, e nello stesso tempo a distaccarsi intenzionalmente dal luogo di residenza per trasferirsi sulla scena della sua reputazione accademica, è all'origine della fama di Lane negli annali dell'orientalismo. Un'utile conoscenza quale egli offre non poteva essere ottenuta, formulata e propagata che per mezzo di tali negazioni.

Le altre due opere principali di Lane, il mai completato lessico arabo e una poco ispirata traduzione delle "Mille e una notte", consolidano il modello conoscitivo inaugurato da "Manners and Customs of the Modern Egyptians". In entrambi i lavori la sua individualità scompare del tutto come presenza creativa, così com'è scomparsa, ovviamente, l'idea stessa di un'opera narrativa. Lane appare in persona solo ufficialmente come curatore e traduttore, nelle "Mille e una notte", e come impersonale

lessicografo. Da studioso coevo all'oggetto del suo studio, Lane si trasforma - in qualità di orientalista specializzatosi in arabo e cultura islamica - in un sopravvissuto rispetto a quell'oggetto. Ma è la forma della sopravvivenza, che più ci interessa. L'eredità di Lane ha avuto infatti importanza, com'è naturale, più per l'Occidente e le sue istituzioni che per l'Oriente. E quelle istituzioni erano accademiche - i vari istituti e associazioni di orientalistica - oppure extraccademiche in modo affatto particolare, come figureranno nelle successive opere di altri europei residenti in Oriente.

Se leggiamo il "Modern Egyptians" di Lane non come un archivio del folclore egiziano ma come un contributo alla crescita e all'organizzazione dell'orientalismo accademico, esso ci apparirà davvero illuminante. La subordinazione dell'io del narratore all'autorevolezza dell'erudizione corrisponde esattamente all'accresciuta specializzazione e istituzionalizzazione del sapere intorno all'Oriente rappresentate dalle varie società di orientalistica. La Royal Asiatic Society era stata fondata un decennio prima della pubblicazione del libro di Lane, ma il suo comitato per la corrispondenza - i cui «obiettivi erano ricevere informazioni e ricerche riguardanti le arti, le scienze, la letteratura, la storia e le antichità» dell'Oriente - (74) era il naturale destinatario della riserva di conoscenze costituita da Lane, così come era stata raccolta ed elaborata. Per quanto concerne la diffusione di un'opera come quella di Lane, non vi erano solo le varie associazioni per le conoscenze utili, ma anche, in un'epoca nella quale l'originario proposito orientalista di favorire gli scambi commerciali poteva considerarsi superato, le società con specifici fini scientifico-culturali, interessate a lavori che mostrassero il potenziale (se non attuale) valore di indagini disinteressate. Così, il programma della Société asiatique dichiara:

«Comporre o stampare grammatiche, dizionari e altri testi di base ritenuti utili o indispensabili per lo studio delle lingue insegnate da titolari di cattedre [di lingue orientali]; tramite sottoscrizioni o altri mezzi, contribuire alla pubblicazione di opere di questo tipo realizzate in Francia e anche all'estero; acquisire manoscritti che si trovino in Europa, oppure copiarli "in toto" o in parte, per tradurli o ricavarne degli estratti, e per moltiplicarne il numero riproducendoli litograficamente o con altri procedimenti; rendere possibile agli autori di studi utili sulla geografia, la storia, le arti e le scienze, l'acquisizione di mezzi che permettano al

pubblico di godere i frutti delle loro notturne fatiche, richiamare l'attenzione del pubblico mediante edizioni periodiche dedicate alla letteratura asiatica, e alle produzioni scientifiche, letterarie e poetiche dell'Oriente, nonché ad analoghe pubblicazioni stampate in Europa, su fatti e avvenimenti orientali che possono essere rilevanti per l'Europa, e sulle scoperte e i progressi di ogni genere di cui i popoli dell'Oriente potrebbero divenire argomento: questi sono gli obiettivi proposti da, e per, la Société asiatique».

L'orientalismo si organizzò sistematicamente come strumento di acquisizione di documentazione sull'Oriente e di una sua razionale diffusione come forma di conoscenza specialistica. Si copiavano e stampavano opere di grammatica, si acquistavano testi originali, si moltiplicava il loro numero e li si diffondeva ampiamente, distribuendo il sapere anche sotto forma di periodici. Fu in e per questo sistema che Lane scrisse la sua opera, sacrificando il proprio io. Si provvide anche affinché il lavoro potesse indefinitamente sopravvivere negli archivi dell'orientalismo; bisognava fondare un «museo», aveva affermato de Sacy:

«un ampio deposito di oggetti di ogni genere, disegni, testi originali, mappe, cronache di viaggi, a disposizione di quanti vogliano dedicarsi allo studio [dell'Oriente]; in tal modo ognuno di questi studiosi potrebbe, quasi come per magia, sentirsi trasportato nel bel mezzo, poniamo, di una tribù mongola, o della nazione cinese, o dovunque fosse richiesto dalla natura dei suoi studi [...]. E' possibile dire [...] che dopo la pubblicazione di testi elementari [...] sulle lingue orientali, nulla sarebbe più importante che porre le fondamenta di un museo, che io considero un vivente commento e una interpretazione ["truchement"] dei dizionari» (75).

"Truchement" è direttamente ricavato dall'arabo "turjaman", che significa «interprete», «intermediario» o «portavoce». Da un lato, l'orientalismo acquisiva l'Oriente in modo il più possibile completo e letterale; dall'altro, esso addomesticava l'acquisito a beneficio dell'Occidente, filtrandolo attraverso codici e regolamenti, classificazioni, esempi, pubblicazioni periodiche, dizionari, grammatiche, commentari, traduzioni, che tutti insieme avrebbero dovuto costituire un simulacro dell'Oriente, rappresentare materialmente l'Est di fronte all'Occidente e per l'Occidente.

In breve, l'Oriente andava trasformato da testimonianza personale, spesso ingarbugliata, di intrepidi viaggiatori o di scrittori residenti, in un insieme di definizioni impersonali, creato da un gruppo di scienziati ricercatori. Da esperienza coerente di ricerca individuale, lo si doveva convertire in una specie di immaginario museo senza pareti, dove ogni cosa proveniente dalle incommensurabili distanze e varietà della cultura orientale sarebbe divenuta inevitabilmente "orientale". Andava riconvertito, ristrutturato, dalla congerie di frammenti portati in patria da esploratori, spedizioni, commissioni, eserciti e mercanti, in materiale lessicografico, bibliografico; andava dipartimentalizzato e "testualizzato" nel senso orientalista. Entro la metà del secolo diciannovesimo l'Oriente era diventato, come afferma Disraeli, «una carriera», in cui si poteva rifare e restaurare non solo l'Oriente, ma anche se stessi.

4. Pellegrini e pellegrinaggi, inglesi e francesi.

Ogni viaggiatore o residente europeo in Oriente aveva dovuto in qualche misura proteggersi dalle influenze perturbatrici di un ambiente così estraneo. Lane, per esempio, finì col ricostruire l'Oriente nei suoi scritti dandogli un nuovo ordine spazio-temporale. Le eccentricità della vita orientale, con i suoi strani calendari le sue esotiche configurazioni spaziali, le sue lingue irrimediabilmente bizzarre, la sua moralità apparentemente perversa, risultavano alquanto rimpicciolite una volta trasformate in argomenti da discutere in modo minuzioso nello stile normativo della prosa europea. Si può sicuramente affermare che nell'orientalizzare l'Oriente, Lane oltre a darne una lettura diretta, ne fece anche una sorta di revisione; egli espunse dalla testimonianza ciò che avrebbe potuto turbare la sensibilità del lettore medio europeo, oltre alla propria. Nella maggior parte dei casi le offese sembrano aver riguardato la pudicizia sessuale; tutto in Oriente - o almeno nell'Oriente-in-Egitto di Lane - era intriso di pericolosa sensualità, era contrario all'igiene e al decoro domestico a causa di un'eccessiva «libertà nei rapporti sessuali», com'è definita da Lane con più schiettezza di quanta mostrasse di solito.

Ma vi erano altri pericoli, oltre il sesso. In generale, tali pericoli minacciavano la razionalità e il senso della misura europei, fondati su spazio, tempo e identità personale. In Oriente ci si trovava d'un tratto di fronte a insondabili antichità, a forme di sovrumana bellezza, a

inconcepibili distanze. Non era irragionevole supporre che tutto ciò potesse essere visto più ingenuamente se appreso tramite testimonianze scritte, anziché per esperienza diretta. Nel "Giaour" di Byron, nel "Westöstlicher Divan", negli "Orientales" di Hugo, l'Oriente è una forma di liberazione, un luogo di possibilità originarie, come testimonia l'"Hegire" di Goethe::

*"Nord und West und Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchentuft zu kosten".*

All'Oriente si "ritorna" soltanto - "Dort, im Reinen und im Rechten, / will ich menschlichen Geschlechtern / in des Ursprungs reife dringen" - per trovarvi la conferma e il compimento di tutto ciò che si è immaginato:

*"Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände" (76).*

L'Oriente, con la sua poesia, la sua atmosfera, le sue possibilità, era rappresentato da poeti come Hafiz: "unbegrenzt", «sconfinato», diceva Goethe, insieme più vecchio e più giovane di noi europei. E per Hugo, nel "Cri de guerre du mufti" e nella "Douleur du pacha" (77), la bellicosità e l'immoderata malinconia degli orientali erano suggerite non dall'immediato timore per la propria sicurezza e i propri beni, né dal senso di lontananza e smarrimento, ma da Volney e George Sale, i cui eruditi lavori avevano tradotto barbari splendori in utili informazioni per il poeta.

Ciò che orientalisti come Renan, de Sacy, Lane, Volney, Jones (per non dire della "Description de l'Egypte") avevano reso accessibile fu sfruttato dalla folla dei letterati. Occorre ora ritornare a quanto già detto a proposito delle tre categorie di opere sull'Oriente basate su un'effettiva presenza sul posto. Le esigenze di una conoscenza rigorosa avevano purgato gli scritti orientalisti della personale impronta dell'autore: abbiamo quindi l'autoesclusione di Lane e il primo genere di opere da noi individuato. Per quanto riguarda gli altri due generi, il sé dell'autore vi è presente in modo più percepibile, come supporto di una voce il cui compito è dispensare

conoscenze reali (secondo genere), o dominare e mediare tutto ciò che ci viene riferito intorno all'Oriente (terzo genere). Tuttavia, da un capo all'altro del secolo diciannovesimo - vale a dire, da Napoleone in poi - l'Oriente fu una meta di pellegrinaggi, e ogni lavoro importante che appartenga a un orientalismo genuino, benché non sempre «accademico», trasse forma, stile e scopo dall'idea del pellegrinaggio in Oriente. Di quell'idea, come di molte forme di orientalismo sin qui esaminate, il tema romantico della ricostruzione restaurativa (sovrannaturalismo naturalistico) è la fonte principale.

Ogni pellegrino vede le cose a proprio modo, ma vi sono dei limiti per ciò cui il pellegrinaggio può mirare, per la forma e le apparenze che può assumere, per le verità che può rivelare. Tutti i pellegrinaggi in Oriente passavano, o almeno cercavano di passare, attraverso le terre bibliche; molti erano in effetti tentativi di ritrovare, o liberare, nella straordinaria fecondità dell'Oriente, frammenti di realtà giudeo-cristiana o greco-romana. Per questi pellegrini l'Oriente orientalizzato, quello degli eruditi e degli specialisti, era uno scotto da pagare, così come la Bibbia, le crociate, l'islam, Napoleone e Alessandro erano temibili predecessori di cui non si poteva non tener conto. L'Oriente dotto non soltanto inibiva il piacere personale e le personali fantasie del pellegrino ma, per il fatto stesso di precedere temporalmente, elevava una barriera tra il viaggiatore contemporaneo e i suoi scritti a meno che, come nell'uso di Lane da parte di Nerval e Flaubert, il testo orientalista fosse tolto dalla biblioteca e inserito nel progetto estetico. Altre inibizioni dipendevano dal fatto che sugli scritti orientalisti troppo gravavano i requisiti ufficiali del sapere accademico. Un pellegrino come Chateaubriand proclamò con arroganza di avere intrapreso i propri viaggi soltanto per se stesso: «Vado a cercare delle immagini: ecco tutto» (78). Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton compirono i loro pellegrinaggi per dissipare l'odor di muffa e di stantio dei preesistenti archivi orientalisti. I loro scritti si proponevano di essere nuovi e freschi repertori di esperienze orientali ma, come vedremo, anche quel proposito spesso (non sempre) si risolse in un riduzionismo di tipo orientalista. Le ragioni sono complesse, grande peso hanno la personalità del pellegrino e il suo modo di esprimersi e di concepire il fine dei propri scritti.

Che cosa era l'Oriente per il viaggiatore del secolo diciannovesimo? Esaminiamo innanzitutto le differenze tra il viaggiatore di lingua inglese e quello di lingua francese. Per il primo dei due l'Oriente era l'India,

effettivo possesso della Corona; attraversare il Vicino Oriente significava per lo più essere diretti alla principale colonia di Sua Maestà. Lo spazio lasciato al libero gioco dell'immaginazione era quindi già limitato da realtà amministrative, legalità territoriali, poteri esecutivi. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton e persino George Eliot (nel cui romanzo "Daniel Deronda" sono formulati progetti per l'Oriente) sono autori, come Lane e Jones prima di loro, per i quali l'Est si identifica con un possesso materiale e, per così dire, con una materiale immaginazione. L'Inghilterra aveva sconfitto Napoleone, aveva scacciato la Francia; ciò che a partire dagli anni ottanta del secolo scorso il pensatore inglese poteva contemplare era un'ininterrotta serie di possedimenti territoriali, dal Mediterraneo al subcontinente indiano. Scrivere dell'Egitto, della Siria o della Turchia, così come percorrerli in viaggio, significava visitare distretti nel regno della volontà politica, della prassi politica, delle definizioni politiche. L'imperativo territoriale era terribilmente efficace, anche per scrittori spigliati come Disraeli, il cui "Tancred" non è solo un "divertissement" orientaleggiante, ma anche un esercizio di abilità politica nel controllo di forze sociali reali in territori altrettanto reali.

Il pellegrino francese, al contrario, tendeva a provare in Oriente un acuto senso di smarrimento. Giungeva in una regione in cui la Francia, diversamente dall'Inghilterra, non aveva alcuna presenza sovrana; il Mediterraneo risuonava di sconfitte francesi, dalle crociate a Napoleone. Quella che avrebbe dovuto essere la «missione civilizzatrice» della Francia andava configurandosi nel secolo diciannovesimo come un ruolo di «seconda in carica», dopo la strapotente Inghilterra. Di conseguenza i pellegrini francesi da Volney in poi fecero piani e progetti, meditarono e fantasticarono, a proposito di luoghi situati innanzitutto "nella loro mente"; essi volevano creare una sinfonia orientale tipicamente francese, e in una certa misura anche europea, che immaginavano, naturalmente, diretta da loro. Era un Oriente fatto di ricordi, suggestive rovine, segreti dimenticati, corrispondenze nascoste, che implicava un modo di essere per così dire virtuosistico; un Oriente le cui espressioni letterarie più alte si trovano nelle opere di Flaubert e Nerval, collocato in una dimensione immaginativa, irrealizzabile (fuorché esteticamente).

Ciò era vero in una certa misura anche per i viaggiatori francesi più eruditi. Molti erano interessati al passato biblico, o alle crociate, come ha argomentato Henri Bordeaux in "Voyageurs d'Orient" (79). A essi vogliamo aggiungere (per suggerimento di Hassan al-Nouty) i cultori di

orientalistica semitica, tra cui Quatremère, Saulcy, l'esploratore del Mar Morto, Renan come archeologo dei fenici, Judas, studioso di lingue fenicie, Catafago e Défrémery che si dedicarono ad ansariani, ismailiani e selgiuchidi, Clermont-Ganneau, che esplorò la Giudea, e il marchese di Vogué, i cui lavori riguardano l'epigrafia palmyrenica. Vi era poi l'intera scuola di egittologia erede di Champollion e Mariette, della quale avrebbero fatto parte Maspero e Legrain. Come indice della diversità tra realtà britanniche e fantasie francesi, vale la pena di rammentare le parole pronunciate al Cairo dal pittore Ludovic Lepic, che commentò mestamente nel 1884 (due anni dopo l'inizio dell'occupazione inglese): «L'Orient est mort au Caire». Solo Renan, nel suo eterno razzismo realista, giustificò la repressione della rivolta nazionalista di Arabi Pascià, definendola, in base alla sua superiore saggezza, una «disgrazia per la civiltà» (80).

Diversamente da Volney e Napoleone, i pellegrini francesi del secolo diciannovesimo cercavano una realtà non già scientifica, ma esotica e in qualche modo affascinante. Il fenomeno è più evidente nel caso dei pellegrini-scrittori, a cominciare da Chateaubriand, che trovarono l'Oriente consono ai loro miti privati, alle loro ossessioni e aspirazioni. In effetti, ci è qui dato constatare come tutti quei pellegrini, e quelli francesi in modo particolare, nelle loro opere approfittassero dell'Oriente per soddisfare un pressante bisogno di giustificare le loro vocazioni esistenziali. Soltanto in presenza di uno scopo conoscitivo le infiltrazioni del sé nell'ambito del testo sembrano subire un maggiore controllo. Lamartine, per esempio, scrive di sé, e anche della Francia come potenza con interessi in Oriente; questo secondo tema mitiga e infine riduce in posizione subordinata gli imperativi posti allo stile dalla sua anima, dai suoi ricordi, dalla sua immaginazione. Nessun altro pellegrino, né britannico né francese, riuscì a controllare la propria personalità e il proprio impulso espressivo così inflessibilmente come Lane. Persino Burton e T. E. Lawrence, che progettavano l'uno un pellegrinaggio rigorosamente musulmano alla Mecca, l'altro ciò che egli stesso definì un «pellegrinaggio alla rovescia», via dalla Mecca, pur immettendo nella narrazione dosi massicce di orientalismo storico, politico e sociale, non riuscirono a relegare ai margini il loro io nella misura in cui seppe farlo Lane. E' per questa ragione che Burton, Lawrence e Charles Doughty occupano una posizione intermedia tra Lane e Chateaubriand.

"L'Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris" (1810-1811) di Chateaubriand narra i particolari di un viaggio intrapreso dall'autore nel

1805-1806, dopo un soggiorno nel Nord America. Le diverse centinaia di pagine dell'opera recano testimonianza di ciò che ammette lo stesso Chateaubriand: «parlo incessantemente di me stesso», tanto che Stendhal, anch'egli narratore di se stesso, attribuì il fallimento di Chateaubriand come osservatore attento e informato al suo «disgustoso egocentrismo». Chateaubriand era arrivato in Oriente con un pesante carico di progetti e supposizioni personali, là se ne era liberato, procedendo poi a descrivere persone, luoghi e idee come se nulla potesse opporsi alla sua prepotente immaginazione. Egli era giunto in Oriente come una "figura" costruita, non come una persona autentica. Per lui Bonaparte era l'ultimo dei crociati; ed egli stesso sarebbe stato «l'ultimo francese a lasciare la propria patria per recarsi in Terra Santa con le idee, i propositi e i sentimenti dei pellegrini delle epoche passate». Ma vi era dell'altro. In primo luogo la simmetria: essendo stato nel Nuovo Mondo e avendo ammirato i suoi monumenti naturali, sentiva il bisogno di chiudere il cerchio visitando l'Oriente, con i suoi monumenti del sapere; avendo già studiato l'antichità romana e celtica, come non aggiungervi le rovine di Atene, Menfi e Cartagine? Poi, l'autocompletamento: Chateaubriand sentiva di dover arricchire la propria riserva di immagini. Inoltre, la conferma dell'importanza dello spirito religioso: «la religione è una specie di lingua universale, compresa da tutti gli uomini», e dove cercarne conferma se non in Oriente, persino nei luoghi dove dominava una religione, non certo tra le più sublimi, come l'islam? E soprattutto, il bisogno di vedere le cose non com'erano, ma come Chateaubriand pensava che fossero: il Corano era «il libro di Maometto»; non conteneva «alcun principio di civiltà, né precetti che potessero elevare gli animi». «Quel libro - egli aggiungeva, inventando più o meno liberamente man mano che procedeva - non predica né l'odio per la tirannia né l'amore per la libertà» (81).

Per una figura così accuratamente costruita come Chateaubriand l'Oriente era una tela decrepita, in attesa dei suoi interventi restaurativi. L'arabo d'Oriente era un «uomo civile ricaduto nello stato selvaggio»: nessuna meraviglia, quindi, che, osservando gli arabi sforzarsi di parlare francese, il nobile viaggiatore si sentisse come Robinson Crusoe, stupefatto all'udire il suo pappagallo pronunciare la prima parola. C'erano, è vero, luoghi come Betlemme (nome la cui etimologia fu del tutto equivocata da Chateaubriand), in cui si potevano ancora trovare tracce di «civiltà» - quest'ultima intesa, ovviamente, nel modo europeo -, ma erano pochi, e molto lontani gli uni dagli altri. Altrove, pressoché ovunque, si

incontravano orientali - arabi - la cui civiltà e religione, le cui usanze erano così basse, barbariche e incongrue da meritare una riconquista. Le crociate, argumentava il pellegrino, non erano state aggressioni; erano state il giusto corrispettivo dell'invasione di Omar in Europa. Inoltre, aggiungeva Chateaubriand, ammesso che le crociate nelle loro forme originarie o moderne fossero state atti di aggressione, i problemi che ponevano trascendevano banali questioni come la vita e la morte individuali:

«Le crociate non riguardavano solo la liberazione del Santo Sepolcro, ma anche e più ancora il conoscere cosa avrebbe prevalso nel mondo, se un culto nemico della civiltà, sistematicamente favorevole all'ignoranza, al dispotismo, alla schiavitù [l'islam, naturalmente], oppure un culto che aveva risvegliato nelle genti moderne lo spirito di una varia antichità, e abolito un'umiliante servitù» (82).

E' questa la prima significativa formulazione di un'idea che avrebbe acquistato un'autorità enorme, quasi indiscutibile, presso gli scrittori europei: quella di un'Europa destinata a insegnare agli orientali il significato della libertà, concetto che si supponeva questi ultimi, e specialmente i musulmani, ignorassero completamente.

«Della libertà non sanno nulla; della proprietà, non si curano affatto: tutta la forza, l'attribuiscono al loro Dio. Quando trascorrono un certo lasso di tempo senza vedere conquistatori farsi strumento della giustizia divina, assumono l'aria di soldati senza un capitano, di cittadini senza un legislatore, di una famiglia senza capofamiglia» (83).

Già nel 1810 abbiamo quindi un europeo che si esprime come Cromer farà nel 1910, che sostiene che gli orientali hanno bisogno di essere conquistati, e che in fin dei conti non è un paradosso dire che la conquista occidentale dell'Oriente non è una conquista, ma una liberazione. Chateaubriand esprime quell'idea con la terminologia romantica di redenzione, rivestendola di una missione cristiana destinata a far rivivere un mondo morto, a suscitare in esso la consapevolezza delle sue potenzialità che solo un europeo può intravedere al di sotto di una superficie immota e degenerata. Per il viaggiatore ciò significa che egli è tenuto a servirsi del Vecchio Testamento e dei Vangeli come di guide in terra di Palestina (84); solo in tal modo l'evidente degenerazione dell'Oriente moderno potrà

essere intellettualmente oltrepassata. Chateaubriand non avverte alcuna ironia nel fatto che il suo viaggio e le sue visioni non gli rivelano nulla degli orientali moderni e del loro destino. In realtà, ciò che gli importa dell'Oriente è ciò che esso produce in Chateaubriand, le possibilità che dischiude al suo spirito, quel che gli permette di capire di se stesso, delle sue idee e aspettative. La libertà che tanto gli sta a cuore consiste nel sottrarsi lui stesso all'incombente deserto dell'Oriente.

Una libertà che gli permetta insomma di ritornare nel regno dell'immaginazione e delle interpretazioni immaginarie. La descrizione dell'Oriente è obliterata da disegni e motivi a esso sovrapposti da un imperioso io che non fa mistero dei propri poteri. Se nella prosa di Lane l'io si fa da parte, affinché l'Oriente possa essere mostrato con realistica dovizia di particolari, in Chateaubriand l'io si stempera nella contemplazione delle meraviglie da lui stesso create, per poi rinascere più forte che mai, ancor più capace di gustare la propria potenza e di compiacersi delle proprie interpretazioni.

«Quando si attraversa la Giudea, dapprima un gran tedio vi afferra il cuore; ma quando poi, passando da un luogo solitario all'altro, lo spazio si distende senza limiti di fronte a voi, il tedio lentamente si dissolve, e vi prende un terrore segreto che, lungi dall'abbattere il vostro animo, gli infonde coraggio, ed esalta il genio naturale di ciascuno. Cose straordinarie vengono rivelate da ogni cosa in una terra trasfigurata dai miracoli: il sole ardente, l'aquila impetuosa, il fico sterile; tutta la poesia, tutte le scene della scrittura vi sono presenti. Ogni nome racchiude un mistero; ogni grotta predice il futuro; ogni altura conserva in sé le parole di un profeta. Dio in persona ha parlato da queste sponde: i torrenti disseccati, le rocce spaccate, le tombe scoperte testimoniano il prodigio; l'immobilità attonita del deserto è come un segno di terrore, si direbbe ch'esso sia ancora incapace di rompere il silenzio calato dopo che la voce dell'Eterno fu udita per un momento» (85).

Il processo di pensiero in questo brano è rivelatore. Una pascaliana esperienza di terrore non si limita a ridurre la sicurezza in se stesso di chi la vive, ma, miracolosamente, rafforza quest'ultima più di quanto la scuota. Il paesaggio aspro e desolato si offre come un testo illuminato all'esame di un io di forza inusuale, vivificato. Chateaubriand ha trascorso l'abietta, ancorché inquietante, realtà dell'Oriente contemporaneo in modo da potersi

porre rispetto a esso in modo originale e creativo. Alla fine del brano egli non è più un uomo moderno, ma una specie di santo visionario più o meno coevo a Dio; se il deserto di Giudea si è chiuso nel silenzio dopo la manifestazione della parola divina, è Chateaubriand a udire quel silenzio, a comprenderne il significato, e a restituire la voce al deserto - almeno a beneficio dei suoi lettori.

Il gran dono dell'intuizione simpatetica che aveva permesso a Chateaubriand di raffigurare e interpretare i misteri nordamericani in "René" e "Atala", e il cristianesimo in "Le Génie du Christianisme", si eleva a vette anche più alte nell'"Itinéraire". Ora l'autore non ha più di fronte la primitività naturale e i sentimenti romantici, ma l'eterna creatività e divina originalità stesse perché appunto nell'Oriente biblico esse erano state originariamente depositate, e ivi si erano conservate in forma immediata, benché latente. Naturalmente, non potevano essere meramente afferrate; Chateaubriand deve aspirarvi, conquistarle. E' a questo proposito ambizioso che l'"Itinéraire" deve servire, così come nel testo l'io dell'autore deve subire una trasformazione abbastanza radicale, per essere all'altezza del progetto. Diversamente da Lane, Chateaubriand tende a "consumare" l'Oriente, a impadronirsene, a parlare a suo nome, a rappresentarlo, non solo nella storia ma oltre la storia, nella dimensione atemporale di un mondo completamente riscattato, in cui uomini e terre, e Dio e uomini, sono una cosa sola. A Gerusalemme perciò, centro della sua visione e meta ultima del suo pellegrinaggio, egli si concede la riconciliazione finale con l'Oriente, un Oriente giudaico, cristiano, musulmano, greco, persiano, romano e, in ultimo, francese. Le traversie degli ebrei lo commuovono, ma giudica che anch'esse servono dopotutto a illuminare la sua visione generale e, per soprammercato, offrono il necessario punto d'appoggio alla sua cristiana severità: Dio, dice Chateaubriand, ha scelto per sé un nuovo popolo, e non si tratta degli ebrei (86).

Comunque, lo scrittore fa qualche altra concessione alla realtà terrena. Se Gerusalemme costituisce la meta ultima, oltremondana, del suo pellegrinaggio, l'Egitto gli offre occasioni per un excursus di carattere politico. Le opinioni che in proposito egli esprime, ben si armonizzano col senso complessivo del suo viaggio in Oriente. Il magnifico spettacolo del delta del Nilo lo porta ad asserire che

«solo i ricordi del mio glorioso paese io trovo degni della magnificenza di queste pianure; vedo i resti dei monumenti di una nuova civiltà, portata sulle sponde del Nilo dal genio della Francia» (87).

Ma tali opinioni sfociano in uno stato d'animo accorato, in quanto Chateaubriand ritiene che l'assenza della Francia in Egitto sia causa dell'assenza di rispetto per le libertà individuali da parte del governo, e quindi dell'infelicità della popolazione. Per di più, dopo Gerusalemme l'Egitto altro non gli sembra se non una specie di opposto polo spirituale. Dopo alcune considerazioni politiche su tale triste situazione, Chateaubriand non manca di porsi l'usuale domanda sulla «differenza» come risultato dello sviluppo storico: com'è possibile che quella degenerata, stupida folla di «musulmani» abiti la stessa regione i cui ben diversi padroni tanto avevano impressionato Erodoto e Diodoro?

E' questo l'ambiguo commiato che egli rivolge al paese della Sfinge, per recarsi a Tunisi, alle rovine di Cartagine, e finalmente a casa. Tuttavia, prima di lasciare l'Egitto Chateaubriand compie ancora un gesto degno di nota: non potendo contemplare le piramidi se non da lontano, si prende la briga di mandare là un emissario con l'ordine di lasciare scritto sulla pietra il suo nome; aggiunge poi a beneficio del lettore che «s'han da soddisfare tutti i piccoli obblighi di un pio viaggiatore». Normalmente non riserveremmo più che una fuggevole, divertita attenzione a questo non sgradevole tocco di conformismo turistico. Come preparazione, però, dell'ultima e conclusiva pagina dell'"Itinéraire", esso ha forse più importanza di quanto parrebbe a prima vista. Riflettendo sul suo ventennale progetto di analizzare «tutti i casi e tutte le pene» di un esule, Chateaubriand osserva in tono elegiaco come ognuno dei suoi libri sia stato in un certo senso un prolungamento della sua esistenza. Uomo senza una casa e senza la possibilità di procurarsela, egli si rende conto di avere ormai passato di molto la giovinezza; se il Cielo vorrà concedergli l'eterno riposo, afferma, egli promette in cambio di dedicarsi in silenzio alla costruzione di un «monumento alla patria». Ciò che gli rimane al mondo, comunque, è scrivere, il che sarà abbastanza se il suo nome durerà, e se non durerà, sarà stato anche troppo (88).

Queste righe conclusive ci riportano dunque alla preoccupazione di Chateaubriand di sapere scritto il proprio nome sulla piramide. Avremo a questo punto compreso che le sue egocentriche memorie orientali ci forniscono una esperienza di sé costantemente ribadita, infaticabilmente

arricchita. Scrivere era per Chateaubriand un atto di importanza vitale; nulla, neppure un lontano frammento di pietra, poteva rimanere intoccato dalla sua penna senza che la sua stessa esistenza ne risentisse. Mentre la narrazione di Lane mira a un'autorità scientifica e alla ricchezza dei particolari, in Chateaubriand essa tende invece a trasformarsi nell'asserzione di un'individualità egocentrica ed estremamente incostante. Dove Lane sacrificherebbe il suo io in nome del canone orientalista, Chateaubriand volentieri farebbe dipendere da sé tutto ciò che dice dell'Oriente. Nonostante le differenze, però, né l'uno né l'altro pensa che la propria opera possa produrre dei frutti nella posterità. Lane entra a far parte dell'impersonalità di una disciplina puramente tecnica: il suo lavoro potrà durare, ma non come documento umano. Per Chateaubriand, d'altra parte, i libri, come il suo nome scritto sulla piramide, indicano il suo sé; se così non fosse, se il prolungamento della sua esistenza nello scritto si dimostrasse un'illusione, anche i libri risulterebbero semplicemente superflui, inutili.

Benché tutti coloro che si recarono in Oriente dopo Lane e Chateaubriand abbiano tenuto conto delle opere di questi ultimi (in qualche caso al punto da riportarne brani trascritti parola per parola), la loro eredità incarna il destino dell'orientalismo, le limitate opzioni che esso aveva da offrire. Si poteva fare della scienza, come Lane, o testimoniare vissuti personali, come Chateaubriand. Il problema nel primo caso era insito nel dare per scontato che descrizioni obiettive di fenomeni generali, collettivi, fossero possibili, e nel considerare quasi automatico il passaggio dalle osservazioni personali di un occidentale alla realtà in se stessa dell'Oriente. Nel caso della testimonianza soggettiva il problema consisteva in una prospettiva opposta alla precedente, in cui l'Oriente era fatto equivalere a fantasie private, anche se di ordine alquanto elevato da un punto di vista estetico. In entrambi i casi l'orientalismo esercitò un'influenza assai grande sul modo in cui l'Oriente fu descritto e caratterizzato. Quel che tale influenza ha sempre ostacolato, e ostacola ancora oggi, è l'emergere di un senso dell'Oriente né assolutamente generale né imperturbabilmente privato. Chiedere all'orientalismo una schietta percezione della realtà umana e sociale dell'Est, come parte attuale del mondo contemporaneo, è chiedere invano.

L'influenza delle due opzioni rappresentate rispettivamente da Lane e Chateaubriand, la prospettiva britannica e quella francese, è la principale responsabile di questa impasse. La crescita del sapere, in particolare quella

del sapere specialistico, è un processo lento. Lungi dall'essere meramente cumulativo, esso consiste piuttosto in aggiunte, cancellazioni, spostamenti, ristrutturazioni e riaffermazioni sempre selettive, nell'ambito di ciò che taluni hanno definito «consenso nella ricerca». Un sapere come quello orientalista del secolo scorso derivava la propria legittimità non dall'autorità religiosa, come avveniva prima dell'Illuminismo, ma da ciò che vorrei chiamare «citazione restaurativa» delle autorità precedenti. Da de Sacy in poi, l'atteggiamento dello studioso orientalista divenne quello dello scienziato dedito allo studio di una serie di frammenti testuali, che egli mette insieme e riordina, come un restauratore che ricompone una serie di schizzi per ricostruire l'intero dipinto implicitamente rappresentato. Di conseguenza, gli orientalisti trattarono vicendevolmente i loro scritti in un'unica maniera, di cui la citazione era il cardine. Burton, per esempio, si sarebbe accostato alle "Mille e una notte" o all'Egitto indirettamente, "tramite" l'opera di Lane, citando il predecessore, sfidandolo anche, nel momento medesimo in cui gli conferiva ulteriore autorità chiamandolo in causa. Nel suo viaggio in Oriente Nerval seguì le orme di Lamartine, così come Lamartine aveva seguito a sua volta quelle di Chateaubriand. In breve, fu pratica comune nel campo orientalista, nel momento di maggiore crescita delle conoscenze, far ricorso a citazioni di autori precedenti appartenenti al medesimo campo. Anche quando nuovo materiale si presentava in modo indipendente, gli orientalisti lo assumevano mutuando dai predecessori (come gli studiosi fanno spesso) prospettive, ideologie, concezioni di fondo. Si può quindi dire, in senso non troppo metaforico, che gli orientalisti venuti dopo de Sacy e Lane riscrissero de Sacy e Lane; dopo Chateaubriand, i pellegrini riscrissero quanto egli aveva scritto. L'Oriente moderno, nella sua viva realtà, fu sistematicamente eluso, come quando pellegrini accorti come Nerval e Flaubert preferirono la testimonianza di Lane a quanto immediatamente si offriva al loro sguardo. Nel sistema del sapere intorno all'Oriente, l'Oriente è assai meno un luogo che un topos, un insieme coerente di riferimenti e caratterizzazioni, che sembra avere origine in citazioni, frammenti di testi, immagini e aspettative precostituite, variamente combinati dai singoli autori. Le osservazioni dirette e le descrizioni circostanziate non mancano affatto, ma sempre paiono funzionali a un compito sistematico di altra natura. In Lamartine, Nerval, Flaubert, l'Oriente è una ripresentazione di materiale canonico che una volontà estetica e ordinatrice riesce a rendere interessante per il lettore. In tutti e tre gli autori l'orientalismo, o importanti

aspetti di esso, è riaffermato, nonostante sia da essi riservato un notevole spazio alla consapevolezza narrativa, come ho precedentemente osservato. Ciò che emergerà è che, nonostante tanta eccentrica individualità, quella consapevolezza narrativa finirà per concludere, come Bouvard e Pécuchet, che il pellegrinaggio è dopotutto una forma di trascrizione.

Quando, nel 1833, Lamartine inizia il suo viaggio in Oriente, afferma che si trattava di un'impresa a lungo sognata: «Un viaggio in Oriente [era] come un grande evento della mia vita interiore». Egli è colmo di predisposizioni, simpatie, inclinazioni: odia i romani e i cartaginesi, ama gli ebrei, gli egiziani, gli indù, dei quali vorrebbe diventare una specie di Dante Alighieri. Con un formale «Adieu» alla Francia, in cui elenca tutto ciò che si propone di fare in Oriente, si imbarca per l'Est. In principio tutto ciò in cui si imbatte conferma le sue predizioni poetiche, o offre appigli alla sua propensione per le analogie: Lady Hester Stanhope è la «Circe del deserto»; l'Oriente è la «patria della mia immaginazione»; gli arabi sono un popolo primitivo; la poesia biblica è scolpita nella valle del Libano; l'Oriente è la prova dell'affascinante immensità dell'Asia e, in confronto, della piccolezza della Grecia. Poco dopo avere raggiunto la Palestina, però, Lamartine si trasforma definitivamente nell'incorreggibile creatore di un Oriente del tutto immaginario. Asserisce che la pianura di Canaan è rappresentata nel modo più istruttivo nelle opere di Poussin e Lorrain. Se il viaggio all'inizio era, per usare le sue parole, «una traduzione», ora si trasforma in una preghiera, in cui hanno modo di esercitarsi memoria, anima e sentimenti più che intelletto, vista e spirito (89).

Quel candido annuncio dà libero corso all'entusiasmo analogico e ricostruttivo (nonché indisciplinato) di Lamartine. Se il cristianesimo è una religione dell'immaginazione e del ricordo, lo scrittore si abbandona all'una e all'altro, visto che si considera senza riserve un devoto credente. Un elenco delle osservazioni «tendenzie» sarebbe quasi interminabile: una donna che vede gli ricorda l'Haidée di "Don Juan"; il rapporto tra Gesù e la Palestina sarebbe analogo a quello tra Rousseau e Ginevra; il Giordano reale sarebbe meno importante dei «misteri» che evoca nell'anima di ciascuno; gli orientali, e i musulmani in particolar modo, sono pigri, in politica sono incostanti, passionali e in fondo inconcludenti; un'altra donna gli ricorda un brano di "Atala"; né Tasso né Chateaubriand (i cui precedenti viaggi sembrano spesso disturbare l'altrimenti spensierato egocentrismo di Lamartine) hanno compreso la Terra Santa; e via di seguito. Le pagine sulla poesia araba, della quale discorre con estrema

sicurezza, non tradiscono il benché minimo disagio per il fatto di non sapere una parola della lingua. Ciò che davvero gli importa è che il viaggio in Oriente gli confermi come quella sia «la terra dei culti e dei prodigi», e Lamartine il suo privilegiato cantore in Occidente. Senza traccia di autoironia, annuncia:

«Questa terra d'Arabia è la terra dei prodigi; laggiù ogni cosa germoglia, e ogni uomo ingenuo o fanatico può diventare una volta profeta» (90).

Non è anch'egli divenuto profeta in virtù del mero fatto di trovarsi in Oriente?

Alla fine della narrazione Lamartine ha raggiunto lo scopo del suo pellegrinaggio al Santo Sepolcro, punto d'inizio e fine della totalità dello spazio e del tempo: ha interiorizzato la realtà abbastanza da volersi ritrarre da essa, nella pura contemplazione e solitudine della filosofia e della poesia (91).

Sollevandosi al di sopra dell'Oriente meramente geografico egli si trasforma in un nuovo Chateaubriand e sorvola l'Est come se si trattasse di un feudo personale (o comunque francese) pronto per essere assimilato dalle potenze europee. Da viaggiatore e pellegrino nello spazio e nel tempo reali, Lamartine si è trasformato in un io transpersonale, si è identificato con la potenza e con lo spirito dell'Europa intera. Ciò che vede di fronte a sé è il processo inevitabile del futuro smembramento dell'Oriente, governato dalla sovranità europea, e a essa consacrato. Così nella visione drammatizzata di Lamartine l'Oriente deve rinascere insieme al diritto europeo di dominarlo:

«Il tipo di sovranità così definito, e consacrato come diritto europeo consisterà principalmente nel diritto di occupare parti del territorio o delle coste per fondarvi città libere, colonie europee, porti e scali commerciali...»

Né Lamartine si ferma qui: sale ancor più in alto, al punto in cui l'Oriente, in cui è appena stato e che ha appena visto, si riduce a «nazioni senza territorio, "patrie", diritti, leggi o sicurezza [...] ansiosamente in attesa della protezione» di una potenza europea occupante (92).

In nessun'altra visione orientalista dell'Oriente possiamo trovare una ricapitolazione altrettanto completa. Per Lamartine il pellegrinaggio in

Oriente ha implicato non solo il tentativo di raggiungere una ferma coscienza dell'Oriente, ma anche l'eliminazione di fatto di quella stessa coscienza come risultato dell'adesione a una sorta di controllo impersonale e continentale sull'Oriente. La reale identità di quest'ultimo è ridotta a una serie ininterrotta di frammenti, le osservazioni riassuntive di Lamartine, che devono poi venir collegati tra loro e presentati come un riedito sogno napoleonico di egemonia mondiale. Laddove l'identità umana di Lane era cancellata dalla griglia scientifica delle classificazioni egittologiche, l'autocoscienza di Lamartine oltrepassa decisamente i suoi normali limiti. Nel far questo, ripete il viaggio e le visioni di Chateaubriand solo per oltrepassarle in una sfera di napoleonica e shelleyana astrazione, in cui mondi e popoli vengono spostati come carte da gioco su un tavolo. Ciò che resta dell'Oriente nella prosa di Lamartine è davvero poco reale. La sua realtà geopolitica è del tutto sopraffatta dai piani e dai progetti di cui si suppone essa debba entrare a far parte; i luoghi visitati, le persone incontrate, le esperienze vissute sono ridotti a deboli echi nelle sue pompose generalizzazioni. Le ultime tracce di particolarità vengono cancellate del tutto nel «résumé politique» con cui il "Voyage en Orient" si conclude.

Accanto al trascendente, quasi-nazionale egocentrismo di Lamartine ci pare opportuno porre, per contrasto, Nerval e Flaubert. Le loro opere di ispirazione orientale costituiscono una parte significativa della loro "oeuvre" complessiva assai più che nel caso di Lamartine. Entrambi, come d'altronde Lamartine, si accostarono all'Oriente attraverso un'intensa lettura di classici, letteratura moderna e orientalismo accademico. A proposito di quella preparazione Flaubert fu assai più sincero di Nerval, che nelle "Filles du feu" dichiara, con finta ingenuità, di avere dell'Oriente solo vaghi ricordi di nozioni apprese a scuola (93). Il contenuto del suo "Voyage en Orient" lo smentisce però chiaramente, benché riveli una conoscenza dell'Oriente assai meno sistematica e disciplinata di quella di Flaubert. Più importante tuttavia è il fatto che entrambi gli autori (Nerval nel 1842-1843 e Flaubert nel 1849-1850) ebbero ragioni estetiche e personali, per le loro visite in Oriente, più pressanti di quelle di ogni altro letterato-viaggiatore del secolo diciannovesimo. E innanzitutto non è senza significato che entrambi fossero personalità geniali, coinvolte in aspetti della cultura europea che incoraggiavano una visione simpatetica, ancorché in un certo senso inesatta, dell'Oriente. Nerval e Flaubert appartenevano a quella comunità di idee e sentimenti descritta da Mario

Praz in "La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica", una comunità per la quale l'immaginazione di luoghi esotici, la coltivazione di gusti sadomasochistici (chiamata da Praz "algolagnia"), il fascino del macabro, la nozione della «donna fatale», l'interesse per l'esoterico e l'occulto si combinavano per dar vita a opere letterarie come quelle di Gautier (anch'egli fortemente attratto dall'Oriente), Swinburne, Baudelaire e Huysmans (94). Per Nerval e Flaubert figure femminili come Cleopatra, Salomé e Iside ebbero un significato speciale; e non si può in alcun modo ritenere casuale che nelle loro opere ambientate in Oriente, così come nei loro viaggi laggiù, essi abbiano particolarmente valorizzato tipi femminili di tale genere leggendario, riccamente suggestivo ed evocativo.

Oltre ai loro complessivi atteggiamenti culturali, Nerval e Flaubert portarono in Oriente una mitologia personale, i cui contenuti e persino le cui strutture richiedevano, per così dire, l'Oriente. I due scrittori si erano sentiti toccati dal «Rinascimento orientale», com'era stato definito da Quinet e da altri: ambivano al rinvigorismento che si supposeva poter derivare dall'esotico e dal favolosamente antico. Per entrambi, tuttavia, il pellegrinaggio in Oriente costituiva anche la ricerca di qualcosa di relativamente personale: Flaubert cercava una «patria», nella definizione di Jean Bruneau (95), nei luoghi di origine delle religioni, delle visioni e di gran parte dell'antichità classica; Nerval ricercava - o piuttosto seguiva - le tracce dei propri sogni e sentimenti personali, come in precedenza lo Yorick di Sterne. Per entrambi gli scrittori l'Oriente era quindi un luogo di "déjà vu", e per entrambi, con l'economia artistica tipica di tutte le maggiori immaginazioni estetiche, fu un luogo cui tornare anche dopo che il viaggio vero e proprio era stato completato. Per nessuno dei due l'Oriente si ridusse semplicemente ai suoi usi effettivi o possibili, sebbene sia sovente percepibile una sensazione di disappunto, disincanto o demistificazione nei loro scritti di ambiente orientale.

L'enorme importanza di Nerval e Flaubert per uno studio come questo, dedicato alla mentalità orientalista nel secolo diciannovesimo, sta nel fatto che essi crearono opere legate al genere di orientalismo discusso sin qui e soggette alla sua influenza, eppure mai immediatamente riducibili a esso. In primo piano è la questione della prospettiva dei loro lavori. Nerval produsse il "Voyage en Orient" sotto forma di un insieme di appunti di viaggio, schizzi, episodi e frammenti; il suo forte interesse per l'Oriente è poi documentato anche da "Les Chimères", da varie lettere, da altri racconti e scritti in prosa. Negli scritti di Flaubert, sia precedenti che

posteriori al viaggio all'Est, i riferimenti all'Oriente abbondano. L'Oriente è evocato nei "Carnets de Voyage" e nella prima versione della "Tentation de Saint Antoine" (nonché nelle due versioni successive), in "Hérodiade", in "Salammbô", e nei numerosi appunti, scenari e opere incomplete che ci sono pervenuti, studiati con molta intelligenza e perspicacia da Bruneau (96). Echi di orientalismo sono riscontrabili anche negli altri maggiori romanzi dello scrittore francese. Nell'insieme è chiaro che sia Nerval sia Flaubert continuarono a elaborare temi e nozioni relativi all'Oriente, incorporandoli in vario modo nelle specifiche strutture dei loro personali progetti estetici. Né si può affermare che l'Oriente fosse per loro un mero complemento, ornamento o atmosfera. Piuttosto - diversamente da autori quali Lane (di cui entrambi si servirono senza complimenti), Chateaubriand, Lamartine, Renan, de Sacy -, essi non se ne impadronirono, non lo espropriarono, ridussero e codificarono, ma vi si situarono come in un grande spazio pieno di possibilità estetiche e immaginative, tentando di avvalersi nel miglior modo di queste ultime. Ciò che importava a Nerval e a Flaubert era la struttura delle loro opere come fatti estetici e personali indipendenti, e non i metodi tramite i quali, volendo, fosse possibile dominare o esporre graficamente l'Oriente. I loro «io» non tentarono mai di assimilare l'Oriente, né di identificarlo senza residui con la conoscenza testuale o documentaria di esso (vale a dire, con l'orientalismo ufficiale).

Da un lato, quindi, la prospettiva delle loro opere orientali si sottrae ai limiti imposti altrove dall'orientalismo ortodosso; dall'altro, l'argomento dei loro scritti è più che orientale o orientalistico (sebbene anche Flaubert e Nerval abbiano a loro modo «orientalizzato l'Oriente»); essi giocano, consapevolmente, con i limiti e le sfide che l'Oriente e ciò che di esso l'Europa conosce hanno posto loro. Nerval, per esempio, ritiene di dover infondere vitalità in ciò che vede:

«Il cielo e il mare sono sempre là; il cielo orientale e il Mar Ionio si scambiano ogni mattino il sacro bacio d'amore; ma la terra è morta, è morta perché l'uomo l'ha uccisa, e gli dei se ne sono andati!»

Se l'Oriente ancora potrà vivere, dopo essere stato abbandonato dai suoi dei, sarà grazie all'impresa vivificante dello scrittore. Nel "Voyage en Orient" la coscienza narratrice è una voce sempre energica, che si muove nel labirinto della vita orientale - ci dice Nerval - armata di due parole

arabe: "tayeb", l'«assenso», e "mafisch", «il rifiuto». I due termini le permettono di confrontarsi criticamente col contraddittorio universo orientale, e di distillarne a poco a poco l'essenza segreta. Nerval è preparato a riconoscere che l'Oriente è «il paese dei sogni e dell'illusione» che, come i veli onnipresenti del Cairo, nasconde un profondo, ricco substrato di femminile sensualità. Egli ripete l'esperienza di Lane, la scoperta dell'importanza del matrimonio per la società islamica, ma diversamente da Lane si lega in effetti a una donna. La sua relazione con Zaynab è ben più che un tributo pagato alle convenzioni sociali:

«Devo unirmi con una giovane donna semplice, figlia di questo suolo sacro, che è la nostra prima patria; devo immergermi nelle vivificanti sorgenti dell'umanità, dalle quali ebbero origine la poesia e la fede dei nostri padri! [...] Vorrei riuscire a condurre la mia vita come un romanzo, e di buon grado mi pongo nella situazione di quegli eroi attivi e risoluti, che a ogni costo mirano a costruirsi intorno un dramma, un nodo complesso, in una parola, l'azione» (97).

Nerval si immedesima nell'Oriente, producendo, più che un racconto romanzesco, un'inesausta intenzione - mai realizzata del tutto - di far della mente e dell'azione concreta una cosa sola. Tale antinarrazione, tale parapellegrinaggio, sono un distaccarsi dalle finalità discorsive dei precedenti scritti sull'Oriente.

Congiunto fisicamente e simpateticamente all'Oriente, Nerval vaga in modo nient'affatto ufficiale tra le sue ricchezze e le sue atmosfere culturali (dotate di oscure qualità femminili), collocando specialmente in Egitto quel materno «centro, insieme misterioso e accessibile», da cui sarebbe derivata ogni sapienza (98). Impressioni, sogni e ricordi si alternano a brani di prosa, di stile orientale per la ricercatezza e ricchezza di ornamenti; le dure realtà del viaggio - attraverso l'Egitto, il Libano e la Turchia - si fondono col disegno di deliberate digressioni, come se Nerval ripetesse l'"Itinéraire" di Chateaubriand seguendo però una via sotterranea, e assai meno ovvia e imperiale. Michel Butor dà conto di ciò con eleganza:

«Agli occhi di Nerval, il viaggio di Chateaubriand rimane un viaggio lungo la superficie, mentre il proprio è attentamente studiato, attraversa centri minori, si avvale di percorsi a ellisse che inglobano i centri principali; ciò gli permette di evidenziare, per parallasse, tutte le

dimensioni della trappola che centri normali nascondono. Vagabondando per le strade e gli ambienti del Cairo, di Beirut o di Costantinopoli, Nerval è attento a ogni segno che gli permetterà di percepire la gran caverna, estesa al di sotto di Roma, Atene e Gerusalemme [le principali città dell'"Itinéraire" di Chateaubriand] [...].

Proprio come le tre città di Chateaubriand sono tra loro in comunicazione - Roma, con i suoi imperatori e i suoi papi riunisce l'eredità, il testamento, di Atene e Gerusalemme - le caverne di Nerval [...] s'abbracciano in un sotterraneo amplesso» (99).

Persino i due episodi più ampi e complessi, "La storia del califfo Hakim" e "La storia della regina del mattino", che dovrebbero in teoria offrire al lettore un solido, continuo discorso narrativo, sembrano sospingere l'autore lontano dalle finalità «di superficie», verso uno stregato mondo interiore governato dal sogno e dal paradosso. Entrambi i racconti trattano il tema delle identità multiple, uno dei cui motivi - indicato esplicitamente - è l'incesto, ed entrambi ci riconducono alla quintessenza del mondo orientale di Nerval, fatto di sogni fluidi, incerti, infinitamente riverberantisi al di là di ogni risoluzione, definizione, materialità. Quando il viaggio è alla fine e Nerval giunge a Malta, lungo la via che lo riporterà nella terraferma europea, egli si accorge di essere ormai nel «paese del freddo e dei temporali, e l'Oriente non è già [...] che uno di quei sogni del mattino, ai quali ben presto segue la monotonia del giorno» (100). Il suo "Voyage" incorpora diverse pagine di "Manners and Customs" di Lane, ma persino la lucida sicurezza di queste ultime tende a dissolversi nell'elemento sotterraneo, infinitamente decomponentesi, che è l'Oriente di Nerval.

Gli appunti relativi al "Voyage" ci offrono, a mio avviso, due testi perfetti per comprendere in che modo l'Oriente di Nerval si sia svincolato da ogni aspetto della concezione orientalista dell'Oriente, sebbene la sua opera, per certi aspetti, dipenda ancora dall'orientalismo. In primo luogo, i desideri della sua anima lottano indiscriminatamente per impadronirsi di ricordi ed esperienze: «Sento il bisogno di interiorizzare tutta la natura (donne straniere). Ricordi di cose vissute». I primi elaborano un po' le seconde: «I sogni e la follia [...]. Il desiderio dell'"Oriente". L'Europa si eleva. Il sogno si realizza [...]. Lei. L'avevo fuggita, l'avevo perduta [...]. Vaso d'Oriente (101). L'Oriente è il simbolo del sogno-ricerca di Nerval, e della donna sfuggente che ne è al centro, come meta e come perdita nel contempo. «Vaisseau d'Orient» - vaso d'Oriente - si riferisce enigmaticamente o alla

donna, come vaso che porta l'Oriente, o forse al personale contenitore per l'Oriente di Nerval: il suo "Voyage". Nell'un caso e nell'altro l'Oriente si identifica con una "absence" commemorativa.

Come spiegare altrimenti che nel "Voyage", opera tanto personale e originale, siano pigramente inseriti lunghi brani di Lane, incorporati senza batter ciglio da Nerval come "proprie" descrizioni dell'Oriente? E' come se avendo fallito nella ricerca di una stabile realtà orientale, e nell'intento di imporre un ordine sistematico alla propria rappresentazione dell'Oriente, Nerval sperasse di ottenere in prestito la salda autorevolezza di un canonico testo orientalista. Dopo il viaggio la terra rimase morta, e prescindendo dalle personificazioni finemente cesellate ma frammentarie del "Voyage", il suo sé non apparve meno intossicato e logoro di prima. Così l'Oriente sembrò, retrospettivamente, appartenere a un regno negativo, del quale racconti interrotti, disordinate cronache e mere trascrizioni di opere erudite fossero i soli veicoli possibili. Almeno Nerval, benché sia ricorso all'orientalismo per risolvere alcuni problemi, non tentò di salvare il suo progetto dandosi anima e corpo a qualche piano francese per l'Oriente.

In contrasto con la negativa visione nervaliana di un Oriente come svuotato, la visione di Flaubert è eminentemente corporea. Le sue lettere e i suoi appunti di viaggio parlano di un uomo che annota scrupolosamente ogni evento, descrive ogni persona e ogni ambiente, assaporando le loro "bizarreries", senza mai cercare di nascondere le incongruità in cui si imbatte. In ciò che scrive (o, forse, per ciò che scrive), il premio è nel colpo d'occhio, tradotto in frasi consapevolmente calcolate, per esempio: «Scritte ed escrementi d'uccello sono i due soli indizi della presenza di vita in Egitto» (102). I suoi gusti propendono per il perverso, o spesso sotto forma di una combinazione di estrema animalità, sino alla cattiveria grottesca, e di estrema e talvolta intellettuale raffinatezza. Ma pure questo tipo di perversità non è qualcosa di meramente osservato, è piuttosto un oggetto di studio, destinato a diventare una componente essenziale della narrazione di Flaubert. Le familiari opposizioni - o «ambivalenze», come le ha definite Harry Levin - che si rincorrono nelle pagine di Flaubert (corpo contro mente, Salomé contro san Giovanni, Salammbo contro sant'Antonio) (103), sono potentemente convalidate da ciò che egli vide in Oriente, da ciò che, data la sua cultura eclettica, egli poté discernere a proposito del rapporto tra conoscenza e grossolana carnalità. In Alto Egitto lo colpisce l'antica arte egiziana, la sua raffinatezza e la deliberata

lubricità: «Già tanto addietro nell'antichità esistevano raffigurazioni così sporche?». Sino a che punto l'Oriente rispondesse a più domande di quante ne sollevasse, è mostrato dal brano che segue:

«Tu [la madre di Flaubert] mi chiedi se l'Oriente sia all'altezza di quanto immaginavo. Sì, lo è; e per di più, va ben oltre l'idea ristretta che me n'ero formato. Ho trovato, chiaramente delineato, tutto ciò che nella mia mente era vago. Fatti han preso il posto delle supposizioni, in modo così eccellente che spesso è come se m'imbattessi in vecchi sogni dimenticati» (104).

L'opera di Flaubert è tanto vasta e tanto complessa da rendere assai schematica, e irrimediabilmente incompleta, ogni semplice descrizione delle sue opere di argomento orientale. Nondimeno, nel contesto delle opere altrui di eguale argomento, alcuni dei tratti decisivi dell'utilitarismo flaubertiano possono essere individuati ed esposti. Ferme restando le differenze tra gli scritti a carattere personale (lettere, appunti di viaggio, pagine di diario) e quelli con una dichiarata finalità artistica (romanzi e racconti), si può affermare che la prospettiva orientale di Flaubert si fonda sulla ricerca, diretta verso est e verso sud, di un'«alternativa visionaria», che «significava colori sgargianti, in contrasto con le grigie tonalità del paesaggio provinciale francese. Significava spettacoli emozionanti, anziché ordinaria routine, e il perennemente misterioso in luogo del sin troppo familiare» (105). Quando realmente lo visitò, l'Oriente lo impressionò tuttavia per la sua decrepita senescenza. Come ogni altro orientalismo, quello di Flaubert tende perciò al "revival": sta a "lui" ridare vita all'Oriente, presentarlo a se stesso e al lettore, e tale miracolo deve compiersi attraverso le sue esperienze sul posto e i suoi scritti, e un sapiente uso delle risorse della lingua. Le opere orientali di Flaubert sono quindi ricostruzioni storiche ed erudite; la Cartagine di "Salammbô" e i prodotti della fertile immaginazione di sant'Antonio sono autentici frutti delle ampie letture di Flaubert (da fonti per lo più occidentali) intorno alla religione, alle guerre, ai rituali e alle istituzioni orientali.

Ciò che le opere esplicitamente artistiche conservano, al di là delle voraci letture e ricerche di Flaubert, sono i ricordi dei viaggi in Oriente. Appartiene al "Dictionnaire des idées reçues" la nozione che un orientalista sia «un uomo che ha viaggiato molto» (106); ma diversamente da molti viaggiatori, Flaubert seppe fare buon uso di quel peregrinare.

Molte delle sue esperienze sono presentate in forma teatrale. Egli si interessa non solo al contenuto di ciò che vede ma anche - come Renan - al "modo" in cui lo vede, al modo, a volte orribile ma sempre affascinante, in cui l'Oriente sembra offrire se stesso al viaggiatore. E Flaubert è uno spettatore di prim'ordine:

«L'ospedale di Qasr el-'Aini. Ben conservato. Il lavoro di Clot Bey - la sua mano è ancora visibile. Parecchi casi di sifilide; nella guardia dei mamelucchi di 'Abbas non pochi avevano la forma rettale. A un segno del dottore, tutti quanti si drizzavano sui letti, slacciavano la cintura dei calzoni (sembrava un'esercitazione militare), e allargavano l'ano con le dita mettendo in mostra i segni dell'infezione. Enormi infundiboli; un paziente lamentava una crescita di peli nell'ano. Il membro di un vecchio totalmente privo di pelle; feci un balzo indietro per il fetore. Un rachitico: le mani ricurve all'indietro, unghie lunghe come artigli; la struttura ossea del tronco era visibile come quella di uno scheletro; anche il resto del corpo era incredibilmente magro, e la testa era contornata da noduli lebbrosi biancheggianti. Sala delle dissezioni: [...] sul tavolo il cadavere di un arabo, completamente aperto; bei capelli neri...» (107).

Gli inquietanti dettagli in questa scena sono analoghi a quelli di altre scene dei romanzi di Flaubert, in cui la malattia è presentata con l'analitica freddezza di una dimostrazione clinica. Il modo in cui dissezione e bellezza lo affascina ricorda, per esempio, la scena finale in "Salammbô", culminante nella morte cerimoniale di Matho. In tali quadri è represso ogni sentimento di simpatia o repulsione; ciò che conta è la lucida trasmissione di ogni particolare.

I momenti più celebri del viaggio orientale di Flaubert si associano al nome di Kuchuk Hanem, famosa danzatrice e cortigiana egiziana che lo scrittore incontrò a Wadi Halfa. In Lane aveva letto di "almeh" e "khawal", giovani danzatrici e danzatori rispettivamente, ma fu la sua immaginazione, più di quella dell'orientalista anglosassone, ad afferrare e apprezzare all'istante il quasi metafisico paradosso costituito dalla professione di "almeh" e dal significato del suo nome. (In "Victory" Joseph Conrad avrebbe ripreso l'osservazione di Flaubert, dipingendo la sua eroina musicista - Alma - come irresistibilmente attraente e insieme fatale per Axel Heyst.) "Alemah" in arabo designa la donna istruita. In particolare, nella società egiziana conservatrice del secolo diciottesimo, il

nome indicava esperte recitatrici di poesie. Tuttavia, verso la metà del secolo successivo, erano così chiamate le ballerine disposte a prostituirsi, e tale fu anche Kuchuk Hanem, la cui danza "L'abeille" Flaubert ammirò prima di possederla. Ella è senz'altro il prototipo di molti altri personaggi femminili creati dall'autore, per la colta sensualità, la delicatezza e (stando a Flaubert) la disinvolta volgarità. Ciò che lo scrittore pareva apprezzare specialmente in lei era la mancanza di pretese, mentre l'«odore nauseante» delle sue cimici si mescolava fantasticamente col «profumo della sua pelle, simile a quello del legno di sandalo». Dopo il viaggio aveva spedito una tranquillizzante missiva a Louise Colet, assicurandole che «la donna orientale altro non è che una macchina: non distingue un uomo dall'altro». L'opaca e irriducibile sensualità di Kuchuk permetteva alla mente di Flaubert di perdersi in pensieri, il cui potere di incantesimo sullo scrittore in qualche modo ci rammenta Deslauriers e Frédéric Moreau alla fine dell'"Éducation sentimentale":

«Per quanto mi riguarda, praticamente non chiusi occhio. Guardando quella bella creatura dormire (russava, con la testa contro il mio braccio: avevo fatto scivolare il dito indice sotto la sua collana), tra scorsi la notte in una lunga, infinitamente intensa, fantasticheria - perciò ero rimasto. Ripensai alle sere spese in bordelli parigini - un'intera serie di vecchi ricordi si dipanò - e pensai a lei, alla sua danza, alla sua voce mentre cantava canzoni prive per me di significato, e persino di parole riconoscibili» (108).

La donna orientale è per Flaubert causa e occasione di meraviglia; egli è come ipnotizzato dalla sua autosufficienza, dalla sua noncuranza emotiva, e anche da ciò che, sdraiata al suo fianco, gli permette di rievocare. Più che donna, un dispiegarsi di femminilità affascinante, ma incapace di esprimersi verbalmente, Kuchuk è il prototipo delle Salammbô e Salomé flaubertiane, nonché di tutte le versioni di femminile carnale tentazione cui sant'Antonio è esposto via via. Come la regina di Saba (che pure aveva danzato "L'abeille") ella avrebbe potuto affermare - se solo avesse saputo esprimersi - «Non sono una donna, sono un mondo (109). Vista secondo un angolo differente, Kuchuk è un inquietante simbolo della fecondità, peculiarmente orientale nella sua sensualità lasciva e apparentemente disinibita. La sua dimora presso il corso superiore del Nilo occupa una posizione strutturalmente simile al luogo in cui in "Salammbô" è nascosto

il velo di Tanit, la dea definita "omniféconde" (110). Eppure, come Tanit, Salomé e Salammbô stessa, Kuchuk era destinata a restare sterile, corruttrice e senza futuro. Quanto ella e il mondo orientale in cui viveva vennero a intensificare il senso di sterilità dello stesso Flaubert è testimoniato da quanto segue:

«Disponiamo di una grande orchestra, di una ricca tavolozza, di una varietà di risorse. Padroneggiamo più trucchi e stratagemmi, probabilmente, di chiunque altro prima di noi. No, ciò che ci manca è il principio interiore, l'anima delle cose, il concetto nudo e crudo dell'argomento. Prendiamo appunti, facciamo viaggi: futilità, futilità! Diventiamo studiosi, archeologi, storici, medici, calzolari, gente di buon gusto. E dove sarebbe il vantaggio? Dove il cuore, l'entusiasmo, l'energia? Dove partire? Dove andare? Siamo bravi a succhiare, con la lingua giochi a non finire, preliminari che durano ore: ma il lato reale! Eiaculare, mettere al mondo un bambino!» (111).

Lungo tutte le esperienze orientali di Flaubert, eccitanti o spiacevoli, corre un filo rosso: l'associazione quasi costante dell'Oriente con la sessualità. Flaubert non fu il primo a sostenerla, né il più immoderato; si tratta del resto di uno dei temi che più tenacemente caratterizzano l'atteggiamento occidentale verso l'Oriente. Si tratta di un tema che rimane singolarmente invariato, anche se Flaubert fu certo tra quanti meglio riuscirono a conferirgli dignità artistica. Perché l'Oriente sembri sempre suggerire non solo fecondità, ma promesse (e pericoli) sessuali, inesauribili piaceri dei sensi, sfrenati desideri, profonde energie generatrici, è certo qualcosa cui si potrebbe rivolgere l'attenzione; ma, ahimè, non fa parte dell'argomento che qui ho prescelto, benché il problema abbia fatto capolino più volte. Nondimeno si deve riconoscere la sua importanza come stimolo capace di suscitare risposte complesse, e a volte drammatiche autorivelazioni, nell'anima di quasi tutti gli orientalisti. E Flaubert è un artista affascinante anche da questo punto di vista.

L'Oriente costrinse Flaubert a fare appello alle sue personali risorse umane e tecniche. Esso non rispose alla mera presenza dello scrittore, come non vi aveva risposto Kuchuk. Di fronte all'inarrestabile procedere della vita Flaubert, come Lane prima di lui, sperimentò la propria distaccata impotenza, e forse la propria autoindotta ripulsa, a entrare a far parte di ciò che vedeva. Questo era naturalmente un perenne problema di Flaubert:

esisteva prima del viaggio in Oriente, persistette dopo quel viaggio. Egli ammetteva la difficoltà, il cui antidoto avrebbe dovuto consistere (specialmente in opere di ambiente orientale come "La Tentation de Saint Antoine") nel privilegiare la "forma" della presentazione enciclopedica del materiale a spese dell'umano coinvolgimento nella vita. In effetti, sant'Antonio altri non è che un uomo per il quale la realtà è una serie di libri, spettacoli e pubbliche rappresentazioni che si dispiegano, seducenti, a una certa distanza dalla sua persona. Tutto l'immenso sapere di Flaubert - come Michel Foucault ha significativamente notato - è organizzato come una biblioteca fantastica, teatrale, che si offre allo sguardo di un anacoreta (112); e, come prodotto secondario di questo tipo di sapere, troviamo i flaubertiani ricordi di Qasr el-'Aini (l'esercitazione militare dei sifilitici) e della danza di Kuchuk. Più rilevante è qui il fatto che sant'Antonio era un celibe, sottoposto a tentazioni soprattutto sessuali. Dopo aver sopportato ogni sorta di affascinanti malie, gli è infine concesso di gettare uno sguardo nei misteri biologici della vita; delira all'idea di poter assistere al venire al mondo di un'esistenza, spettacolo rispetto al quale lo stesso Flaubert aveva avvertito la propria incompetenza, durante il suo viaggio in Oriente. Ma proprio a causa del delirio del santo, ci si aspetta che la scena venga letta con animo ironico. Ciò che gli è dato in conclusione, il desiderio di "divenire" materia, di divenire vita, è in quel momento un mero desiderio - se realizzabile o no, non ci è dato sapere.

Nonostante l'energia della sua intelligenza e l'enorme capacità di assimilazione intellettuale, Flaubert in Oriente aveva la sensazione che, in primo luogo, «più ti concentri su di esso [in dettaglio], meno afferri l'insieme», e che, in secondo luogo, «le tessere del mosaico si collocano al loro posto da sole» (113). Ciò, nel migliore dei casi, produce un'esperienza "spettacolare", la cui intima essenza resta però inafferrabile per lo spettatore occidentale. Per un verso, era la situazione di Flaubert medesimo, che si ingegnò a trovare stratagemmi, alcuni dei quali già abbiamo discusso, per superare l'impasse. A un livello più generale, si trattava di un problema "epistemologico", cioè di una delle ragioni dell'esistenza stessa dell'orientalismo. Vi fu un momento, durante il viaggio in Oriente, in cui lo scrittore si interrogò intorno alla sfida epistemologica che ne sarebbe scaturita. In mancanza di ciò che egli chiamava «spirito» e «stile», la mente correva il rischio di «smarrirsi nell'archeologia»: Flaubert si riferiva a una sorta di hobby antiquario irregimentato, tramite cui esperienze esotiche e strane verrebbero

convertite in lessici, codici, e infine cliché simili a quelli da lui messi in ridicolo con il "Dictionnaire des idées reçues". Sotto l'influsso di un tale atteggiamento il mondo sarebbe stato «regolato come un collegio. Gli insegnanti saranno la legge. Tutti indosseranno uniformi» (114). Rispetto a una disciplina di tal sorta, il romanziere senz'altro sentiva che la sua utilizzazione di materiali esotici, e particolarmente di quelli orientali appresi "in loco" o attraverso indefesse letture, era infinitamente preferibile. In essi vi era almeno posto per un senso di immediatezza, di facilità e dovizia di immagini, mentre dalle pagine di trattati e monografie «archeologiche» tutto era evaporato fuorché l'«erudizione». E più di tanti altri scrittori, Flaubert aveva dimestichezza con il sapere organizzato, i suoi prodotti e i suoi risultati: ciò è ben dimostrato dalle disavventure di Bouvard e Pécuchet, i quali avrebbero potuto essere seguaci dell'orientalismo, almeno nella misura in cui l'atteggiamento testuale di quest'ultimo appartiene al mondo delle "idées reçues". Insomma, o si costruiva il mondo con brio e con stile, o lo si copiava infaticabilmente, in conformità con norme e procedure accademiche e impersonali. Nel primo caso come nel secondo, l'Oriente era francamente riconosciuto come un mondo a parte, estraneo alle normali predilezioni, ai sentimenti e ai valori del "nostro" ambiente occidentale.

In tutti i suoi romanzi Flaubert associa l'Oriente con l'evasione, sotto forma di fantasticherie sessuali. Emma Bovary, e Frédéric Moreau bramano ciò che una grigia (o tormentata) esistenza borghese sembra loro negare, e ciò che bramano frequentemente si presenta nei loro sogni rivestito di paludamenti orientali: harem, principesse, principi, schiavi, veli, giovani ballerine e ballerini, sorbetti, unguenti e via dicendo. E' un repertorio familiare, non tanto perché ci rammenta la passione di Flaubert stesso per l'Oriente e i suoi viaggi colà, quanto per l'associazione più o meno esplicita di tale regione con comportamenti sessualmente disinibiti. Bisogna riconoscere che nell'Europa del secolo diciannovesimo, caratterizzata da un crescente "embourgeoisement", i comportamenti sessuali avevano subito un cospicuo grado di istituzionalizzazione. Per un verso, non esisteva alcuna «libertà sessuale», per un altro, i rapporti sessuali comportavano una serie di obblighi legali, morali, economici e talora persino politici, il cui peso non era affatto trascurabile. Allora, come i vari possedimenti coloniali - oltre a costituire un vantaggio economico per le città europee - erano luoghi adatti per spedirvi figli irrequieti e insubordinati, delinquenti di vario genere, poveri e altri indesiderabili, così

l'Oriente era il luogo adatto per la ricerca di esperienze sessuali impossibili in Europa. Tra gli scrittori europei che viaggiarono in Oriente a partire dal secolo scorso, si può dire che nessuno si sia sottratto all'obbligo di quella ricerca: Flaubert, Nerval, «Dirty Dick» Burton e Lane non sono che alcuni tra i più noti. Nel secolo ventesimo si presentano alla mente i nomi di Gide, Conrad, Maugham e molti altri. Ciò che essi in genere cercavano era - comprensibilmente, a mio avviso - un altro tipo di sessualità, più libertina, per così dire, e meno gravata da sensi di colpa; ma persino un'aspirazione di questo tipo, se coltivata da troppe persone, può diventare (e diventò) regolata e uniforme come una disciplina teorica. Col tempo la "sensualità orientale" è diventata una merce come un'altra, dispensata senza difficoltà dalla cultura di massa, col risultato che lettori e autori potrebbero, volendo, procurarsela senza neppure il bisogno di andare in Oriente.

E' certamente vero che a metà del secolo diciannovesimo la Francia, non meno dell'Inghilterra e del resto dell'Europa, disponeva di quella fiorente industria del sapere che Flaubert paventava. Si producevano testi in gran numero, e - fatto ancor più importante - si moltiplicavano enti e istituzioni per la loro divulgazione. Come hanno osservato storici della scienza e della cultura, l'organizzazione del sapere scientifico e accademico durante l'Ottocento mirò insieme al rigore e all'eshaustività. L'attività di ricerca venne normalizzata: esistevano regolari scambi di informazioni, e un accordo sugli obiettivi di un sapere autentico e sui principi metodologici con cui conseguirlo (115). L'apparato per gli studi orientali era parte di tale contesto, e probabilmente Flaubert si riferiva anche a ciò parlando di quando «tutti indosseranno uniformi». Un orientalista non era più un dilettante dotato ed entusiasta, o se lo era incontrava difficoltà a ottenere credito come studioso serio. Essere orientalista significava avere una preparazione universitaria in uno o più campi dell'orientalistica (entro il 1850 tutte le più importanti università europee disponevano di istituti per tale tipo di insegnamento), poter ricevere sovvenzioni per viaggi o spedizioni (dalle varie «società asiatiche» nazionali, o da appositi fondi governativi), pubblicare in forme riconosciute (meglio se sotto l'egida di una società di studi orientali o di qualche analoga istituzione). E sia entro la corporazione degli orientalisti sia presso il pubblico tali regolamentazioni - non la testimonianza personale o le impressioni soggettive -, in quanto contribuivano a dar forma al sapere orientalista, erano «scienza».

All'oppressiva regolamentazione delle discipline orientaliste si aggiunse la crescente attenzione rivolta dalle «grandi potenze» (come spesso erano chiamati gli imperi europei) all'Oriente, e in particolare alle regioni prospicienti il Mediterraneo. Dal Trattato di Chanak del 1806 tra l'Impero ottomano e la Gran Bretagna la questione orientale occupò un posto via via più importante nell'orizzonte mediterraneo. Gli interessi inglesi in quell'area erano più consistenti di quelli francesi, ma non trascurabili furono pure la penetrazione russa in Oriente (Samarcanda e Buchara furono conquistate nel 1868; la ferrovia transcaspica si andava progressivamente estendendo), e la politica orientale della Germania e dell'Austria-Ungheria. Per quanto riguarda la Francia, gli interventi in Africa settentrionale non furono l'unico aspetto della sua politica verso il mondo islamico. Nel 1860, in occasione dello scontro tra drusi e maroniti in Libano (già predetto da Lamartine e Nerval), la Francia si schierò con i cristiani, l'Inghilterra con i drusi. In effetti una delle questioni centrali della politica europea in Oriente era quella delle «minoranze», che le varie potenze, ciascuna in base ai propri inconfessati interessi, asserivano di voler tutelare. Ebrei, ortodossi russi e greci, drusi, circassi, armeni, curdi, varie sette cristiane: su tutti le potenze europee - intente a costruire, e talvolta a improvvisare, le loro politiche orientali - fecero progetti, piani e studi.

Sfioro tali questioni solo per tener desto il senso della stratificazione di interessi, nozioni consolidate, pressioni istituzionali, che si depositarono sull'Oriente, sia in quanto argomento sia in quanto territorio, durante la seconda metà dell'Ottocento. Anche il più innocuo racconto di viaggi - e ne furono scritti a centinaia intorno alla metà del secolo scorso - (116) contribuiva a dare spessore alla pubblica consapevolezza dell'Oriente; una linea ben netta separava delizie, prodezze e portentosi racconti dei pellegrinaggi artistici verso est (compresi quelli di scrittori americani come Mark Twain ed Herman Melville) (117) dagli autorevoli resoconti degli studiosi, dei missionari, dei funzionari governativi e di tutti gli altri esperti e specialisti. Dell'esistenza di quella linea di demarcazione doveva essersi ben reso conto Flaubert, come ogni altro artista non ingenuo che guardasse all'Oriente come possibile fonte di ispirazione.

Gli scrittori inglesi ebbero nell'insieme una maggiore consapevolezza, rispetto a quelli francesi, delle molteplici implicazioni dei viaggi in Oriente. L'India ebbe il ruolo di punto fermo di grande importanza, e di conseguenza tutto il territorio tra il Mediterraneo e il subcontinente

acquistò un corrispondente rilievo. Autori romantici come Byron e Scott coltivarono una visione del Vicino Oriente con forti aspetti politici, ed ebbero opinioni notevolmente polemiche su come si dovessero condurre le relazioni tra l'Ovest e l'Est. La sensibilità storica di Scott gli permise di ambientare "The Talisman" e "Count Robert of Paris" rispettivamente nella Palestina dei crociati e nella Bisanzio del secolo undicesimo, senza dover rinunciare a sagaci apprezzamenti su come le grandi potenze agiscano al di fuori dei loro confini. L'infelice riuscita del "Tancred" di Disraeli può ascriversi agevolmente alla persino eccessiva confidenza dell'autore con i problemi di politica orientale e con la rete degli interessi britannici in Oriente. L'ingenuo desiderio di Tancredi di vedere al più presto Gerusalemme conduce in breve Disraeli a smarrirsi in descrizioni inutilmente complesse di come un capotribù libanese tenti di volgere in proprio favore le macchinazioni di drusi, musulmani, ebrei ed europei. Verso la fine del romanzo la ricerca orientale di Tancredi è pressoché uscita di scena, perché ben poco nella concreta visione di Disraeli poteva nutrire gli impulsi del pellegrino, razionali soltanto in parte. Neppure George Eliot, che non vide mai l'Oriente di persona, poté sostenere narrativamente l'equivalente ebraico di un pellegrinaggio orientale in "Daniel Deronda" (1876) senza divagare nell'intrico della presenza britannica in Oriente, data la sua decisiva influenza.

Insomma, ogni volta che l'ambiente orientale non era per l'autore britannico un mero artificio stilistico convenzionale (come nel fitzgeraldiano "Rubaiyyat" o nelle "Adventures of Hajji Baba of Ispahan" di Morier), esso obbligava la fantasia individuale a impegnarsi in una serie di difficoltà e strettoie. Non vi sono equivalenti britannici delle opere orientali di uno Chateaubriand, di un Lamartine, di un Nerval o di un Flaubert, così come le controparti di Lane tra i primi orientalisti - de Sacy e Renan - erano assai più consapevoli di lui di essere in parte gli artefici di ciò che andavano descrivendo. La struttura di opere come "Eothen" (1844) di Kinglake e "Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah" (1855-1856) di Burton è rigidamente cronologica e lineare, come se gli autori descrivessero un'escursione per far compere in un bazar orientale, più che un'irripetibile avventura. Il lavoro di Kinglake, immeritatamente apprezzato e famoso, è un patetico catalogo di pomposi etnocentrismi e descrizioni tediosamente imprecise di un Est a uso e consumo del gentleman britannico. Scopo dichiarato del libro è dimostrare come un viaggio in Oriente giovi a «formare il carattere - cioè, la nostra

autentica personalità», ma in effetti esso sembra piuttosto blandire i «nostri» pregiudizi antisemiti, xenofobi e razziali; a parte ciò, poco o niente. Ci viene detto, per esempio, che le "Mille e una notte" sono un testo troppo vivo e creativo per essere un'opera «semplicemente orientale, per quanto riguarda la creatività, infatti, l'orientale è arido e morto, una mummia mentale». Benché candidamente confessi di ignorare ogni lingua locale, Kinglake non si astiene dal proporre le più impegnative generalizzazioni sull'Est, la sua cultura, la sua mentalità e le sue istituzioni. Gran parte di ciò che dice è luogo comune, ed è interessante quanto poco la viva esperienza dell'Oriente incida sulle sue opinioni. Come molti altri viaggiatori è più interessato a ricostruire se stesso e l'Oriente (morto e arido, una mummia mentale) che a guardare ciò che ha di fronte. Ogni persona che incontra pare corroborare la sua opinione che con gli orientali ci si comprenda meglio dopo averli intimoriti; e cosa vi è di meglio, all'uopo, di un io occidentale sovrano? In viaggio per Suez attraverso il deserto, solo, Kinglake si congratula con se stesso per la sua autosufficienza e forza d'animo: «Ero là in quel deserto africano, e "da nessuno, tranne me stesso, dipendeva la mia sopravvivenza"» (118). Solo allo scopo relativamente meschino di sentirsi padrone di sé, Kinglake si serve dunque dell'Oriente.

Come già Lamartine, Kinglake comodamente fa equivalere la propria superiore consapevolezza con la nazionalità; la differenza stava nel fatto che la presenza coloniale della Gran Bretagna era ben più avvertibile, in Oriente, di quella francese. Flaubert registrò quel fenomeno con l'abituale precisione:

«Mi sembra quasi impossibile che entro breve tempo l'Inghilterra non diventi padrona dell'Egitto. Già ha riempito Aden delle sue truppe, e l'attraversamento di Suez renderà semplicissimo, alle rosse uniformi, giungere al Cairo un bel mattino - la notizia arriverà in Francia due settimane più tardi, e tutti manifesteranno grande stupore! Ricordate il mio pronostico: al primo segno di turbamenti in Europa, l'Inghilterra si prenderà l'Egitto, la Russia Costantinopoli, e noi, per rappresaglia, finiremo massacrati tra le montagne della Siria» (119).

A dispetto di tanta vantata individualità, le opinioni di Kinglake riflettono una volontà pubblica e nazionale in relazione all'Oriente; l'io dello scrittore è lo strumento, e non il padrone, di quella volontà. Nelle sue opere non vi è

traccia del proposito di rinnovare o modificare le correnti opinioni sull'Oriente; né le sue conoscenze o la sua personalità erano all'altezza di ciò, e qui sta la grande differenza tra Kinglake e Richard Burton. Come viaggiatore, Burton era un autentico avventuriero; come studioso, poteva difendere il suo punto di vista con qualunque orientalista accademico; quanto al carattere, era ben consapevole dell'inevitabilità del contrasto con i professori in uniforme che amministravano il sapere in Europa con tale precisa anonimità e scientifica fermezza. Tutto ciò che Burton scrisse testimonia il suo spirito combattivo, e raramente con più dovizia di candido disprezzo per gli avversari che nella prefazione alla sua traduzione delle "Mille e una notte". Sembra che provasse una sorta di infantile piacere nel dimostrare di saperla più lunga di qualsivoglia studioso di professione, di aver appreso ben più dettagli, di saper trattare l'argomento con più arguzia, tatto e freschezza di qualunque accademico.

Come ho già detto, l'opera di Burton, basata su una sua personale esperienza, occupa una posizione intermedia tra il genere orientalista rappresentato da Lane, da un lato, e quella degli scrittori francesi testé esaminati, dall'altro. I suoi racconti orientali hanno la struttura di pellegrinaggi o, nel caso di "The Land of Midian Revisited", di un pellegrinaggio compiuto per la seconda volta, in luoghi di importanza religiosa, o a volte politica ed economica. Egli è presente come protagonista dei racconti, e come centro delle avventure e persino delle fantasie (come negli autori francesi), e nel contempo come distaccato osservatore occidentale delle società e dei costumi orientali (al modo di Lane). A buon diritto Burton è stato considerato il primo di una serie di viaggiatori vittoriani inguaribilmente individualisti (seguono Blunt e Doughty) da Thomas Assad, che basa il suo lavoro sulla distanza di tono e intelligenza tra l'opera degli scrittori che esamina e lavori come "Discoveries in the Ruins of Niniveh and Babylon" (1851) di Austen Layard, il celebre "The Crescent and the Cross" (1844) di Eliot Warburton, "Visit to the Monasteries of the Levant" (1849) di Robert Curzon, e il moderatamente divertente "Notes of a Journey from Cornhill to Grand Cairo" (1845) di Thackeray (che Assad non menziona) (120). Tuttavia l'eredità di Burton è più complessa del solo individualismo, proprio perché nei suoi scritti è esemplificato il conflitto tra l'individualismo e un forte senso di appartenenza all'Europa (e all'Inghilterra in particolare) quale potenza imperiale nell'Est. Con delicatezza, Assad sottolinea che Burton è in fondo un imperialista, nonostante la sua simpatetica solidarietà con gli

arabi; ma ancor più importante è come Burton si sentisse nello stesso tempo un ribelle (da ciò la simpatia per l'Est, pensato come un mondo libero dalla cappa dell'autoritario perbenismo vittoriano) e un potenziale rappresentante dell'autorità occidentale nell'Est. E' il "modo" in cui i due ruoli antagonisti coesistono a suscitare interesse.

Il problema si riduce in fondo a quello della conoscenza dell'Oriente, il che spiega come il nostro esame delle strutture e ristrutturazioni dell'orientalismo nell'Ottocento ben possa concludersi con una discussione dell'orientalismo burtoniano. In quanto viaggiatore-avventuriero, Burton si concepiva come partecipe del modo di vivere delle genti tra le quali soggiornava. Con ben altro successo che non T. E. Lawrence, riuscì a farsi orientale, oltre a esprimersi fluentemente nell'idioma locale, seppe penetrare nel cuore dell'islam e, camuffato da indiano musulmano, compì il pellegrinaggio alla Mecca. Ma la caratteristica più notevole di Burton consiste, a mio avviso, nella sua quasi soprannaturale comprensione del grado e dei modi in cui la vita sociale dell'uomo dipende da regole e codici. La ricchezza di informazioni sull'Oriente, che contraddistingue quasi ogni pagina da lui scritta, mostra come egli sapesse che le società orientali in generale, e l'islam in particolare, sono sistemi di credenze e codici di comportamento; che essere orientale o musulmano significa sapere certe cose in un certo modo; che quel sapere è frutto della storia della situazione geografica e del tipo di sviluppo della società in circostanze specifiche. Così la sua cronaca di viaggi nell'Est ci rivela la consapevolezza di tali fatti, e la capacità di inserirli nella trama del racconto; chiunque avesse conosciuto l'islam e l'arabo meno di Burton, non sarebbe riuscito ad attuare ciò che egli attuò: trasformarsi in pellegrino musulmano e come tale recarsi alla Mecca e a Medina. Così, ciò che apprendiamo tramite la sua prosa è la storia di una coscienza che si apre un cammino attraverso una cultura estranea, essendosi impadronita con successo del sistema di informazioni e comportamenti propri di tale cultura. La libertà artistica e umana di Burton consistette nel sapersi separare dalla propria origine europea abbastanza per poter vivere come un orientale. Ogni scena del "Pilgrimage" ce lo mostra vincitore sopra gli ostacoli che deve affrontare in quanto straniero in paesi lontani. Egli deve il suo successo a una buona conoscenza della società estranea.

In nessuno che abbia scritto di cose orientali avvertiamo come in Burton che gli enunciati di portata generale - penso alle pagine sul significato della nozione di "Kayf" per gli arabi, o a quelle su come lo studio si addica

alla mente orientale (pagine chiaramente concepite come risposta alle semplicistiche asserzioni di Macaulay) - (121) sono il frutto di conoscenze acquisite sul posto, vivendo in Oriente, osservando le cose con sguardo scevro da pregiudizi, e adottando il punto di vista degli autoctoni. Ciò che non è mai lontano dalla superficie della prosa di Burton è un'altra sensazione che da essa promana: quella di essere all'altezza di ogni complessità dell'esistenza orientale. Ognuna delle note a piè di pagina, sia nel "Pilgrimage" sia nella traduzione delle "Mille e una notte" (lo stesso vale per il "Terminal Essay" a esse aggiunto) (122) è altresì la testimonianza di una sua vittoria sul talvolta scandaloso sistema del sapere orientale, un sistema che era giunto da sé a dominare. Nella prosa di Burton l'Oriente non ci viene mai "dato" direttamente; esso ci è presentato tramite gli interventi sempre ben informati (e non di rado allusivi) dell'autore, che ci ricordano come egli sia stato indotto ad assumersi l'onere di un'esistenza orientale per gli scopi della narrazione. Ed è questo fatto - perché è un fatto nel "Pilgrimage" - a innalzare la coscienza di Burton a una posizione di supremazia rispetto all'Oriente. Da quella posizione la sua individualità si incontra, giungendo in effetti a mescolarsi, con la voce dell'impero, essa stessa un sistema di regole, codici e concrete abitudini epistemologiche. Così quando Burton ci dice nel "Pilgrimage" che l'«Egitto è un tesoro da conquistare», e il «premio più appetibile che l'Est possa offrire alle ambizioni dell'Europa, non escluso lo stesso Corno d'Oro» (123), dobbiamo riconoscere che la voce del maestro più altamente idiosincratico del sapere orientale si sovrappone a quella della volontà europea di dominare l'Oriente.

Le due voci di Burton che tendono a diventare una sola prefigurano l'attività di orientalista "e" agente imperiale svolta da T. E. Lawrence, Edward H. Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby e William Gifford Palgrave, per citare solo alcuni scrittori inglesi. La duplice ambizione dell'opera di Burton consiste nel servirsi della residenza in Oriente per effettuare osservazioni obiettive, "senza" nel contempo sacrificare per questo la propria individualità. Il secondo proposito lo conduce inevitabilmente a sottomettersi al primo perché, come diverrà sempre più chiaro, Burton è un europeo, e una conoscenza quale egli si propone gli è accessibile solo da un punto di vista europeo; ciò che egli valorizzerà, come si è visto, è la consapevolezza europea della società come sistema di nozioni astratte e regole di comportamento. In altre parole, per essere europei in Oriente, ed europei ben informati, si

deve considerare l'Oriente una specie di protettorato dell'Europa. L'orientalismo, cioè il sistema del sapere europeo o occidentale intorno all'Oriente, diventa così sinonimo di dominio europeo sull'Oriente, un dominio che finisce per avere ragione persino delle eccentricità ribelli del personalissimo stile di Burton.

Burton affermò la propria personale, autentica, simpatetica e umanistica percezione dell'Oriente nella misura in cui ciò si accordava con la sua lotta contro gli archivi del sapere ufficiale. Nella storia dei tentativi ottocenteschi di restaurare, ristrutturare e redimere le varie province della conoscenza e della vita, l'orientalismo - come tutte le altre discipline di ispirazione romantica - occupa una posizione significativa. Infatti, esso non solo si trasformò da corpo di osservazioni relativamente spontanee e asistematiche in ciò che Flaubert definì «un campo regolamentato del sapere», ma costrinse le personalità anche dei più irriducibili individualisti (come Burton) entro il ruolo di scribi imperiali. Da mero altrove spaziale e temporale, l'Oriente divenne un distretto della cultura europea sottoposto a precise norme metodologiche nonché un territorio ove la supremazia occidentale potesse dispiegarsi. Il ruolo dei primi orientalisti, quali de Sacy, Renan e Lane, fu quello di provvedere l'Oriente, e insieme le loro stesse opere, di una "mise en scène"; gli orientalisti successivi studiosi o letterati, presero saldamente possesso di quella scena. Ancora più tardi, poiché la scena richiedeva di essere gestita, divenne chiaro che istituzioni e governi potevano assicurare una più efficace gestione rispetto alle persone singole. E' questa l'eredità del secolo diciannovesimo cui l'orientalismo contemporaneo è debitore. Si dovrebbe ora stabilire, con la maggior precisione possibile, in che modo l'orientalismo attuale - preparato dal lungo periodo di occupazione militare dell'Est dagli anni ottanta del secolo scorso in poi - sia riuscito a controllare e limitare la libertà di ricerca; cioè in che modo l'orientalismo sempre più si sia organizzato come serie di repliche quasi invariabili di se stesso.

3. L'ORIENTALISMO OGGI

"Li scorgevamo mentre tenevano i loro idoli tra le braccia come fossero grandi bambini paralitici".

G. FLAUBERT, "La Tentation de Saint Antoine".

"La conquista della Terra, che soprattutto significa toglierla a chi ha una carnagione diversa o il naso un po' più schiacciato del nostro, non è una gran bella cosa se la si scruta a fondo. Ciò che la salva è soltanto l'idea. Un'idea che la sostenga, non una finzione sentimentale ma un'idea, e una fede disinteressata in quell'idea: qualcosa che si possa innalzare, e davanti a cui ci si possa inchinare, e alla quale offrire sacrifici..."

J. CONRAD, "Heart of Darkness".

1. Orientalismo latente e orientalismo manifesto.

Nel primo capitolo ho tentato di indicare l'ambito di pensiero e di azione coperto dalla parola «orientalismo», utilizzando come esempi privilegiati le esperienze francesi e inglesi del Vicino Oriente, dell'islam e del mondo arabo; esperienze che rivelano, a mio avviso, un'intima relazione tra Oriente e Occidente. Esse sono solo un aspetto dell'ampia e durevole interazione tra Est e Ovest, ma rivelano come l'orientalismo sembri essere stato soprattutto influenzato da un costante senso di sfida provato dagli occidentali che entravano in contatto con l'Est. La natura diadica, quasi di opposizione, della distinzione di Ovest ed Est; la proiezione di forze e debolezze, reali o immaginarie, cui diede appiglio; il tipo di caratteristiche attribuite all'Oriente: tutto ciò indica l'esistenza di una partizione voluta, immaginativa e geografica, tra Ovest ed Est, destinata a permanere per secoli. Nel secondo capitolo la prospettiva da me adottata è stata alquanto più specifica: ciò che mi interessava erano le origini di quello che ho chiamato «orientalismo moderno», da ricercarsi negli ultimi decenni del secolo scorso e nei primi di quello attuale. Poiché non intendevo fare del presente studio una cronaca dello sviluppo degli studi orientali in

Occidente, mi sono proposto di descrivere la nascita, il consolidamento e l'istituzionalizzazione dell'orientalismo moderno nel contesto della situazione storica, politica, intellettuale e culturale fin verso il 1870-1880. Sebbene mi sia interessato, entro tale periodo, di un discreto numero di studiosi e scrittori, non posso sostenere in alcun modo di avere presentato più che un quadro delle strutture tipiche (e delle tendenze ideologiche) nell'ambito della letteratura sull'Oriente, dei suoi rapporti con discipline limitrofe, dei contributi scientifici e artistici più importanti. I principali assunti operativi su cui ho basato la mia analisi sono la convinzione che i distretti del sapere, così come il lavoro degli artisti - compresi i più eccentrici - vengano limitati e modificati dall'ambiente sociale, dalle tradizioni culturali, da contingenze storiche e da fattori stabilizzanti come scuole, biblioteche e istituzioni varie; l'idea che lo scrivere, sia in campo scientifico che letterario, non sia un'attività libera, ma sia soggetta a forti limitazioni nel repertorio delle immagini, nelle premesse e nelle intenzioni, e infine la convinzione che la formazione di una «scienza» come quella orientalista obbedisca a leggi assai meno imparziali di quanto ci piaccia pensare. In breve, ciò che sin qui ho cercato di descrivere è l'"economia" che fa dell'orientalismo un coerente argomento di studio, pur concedendo che come idea, concezione o immagine l'«Oriente» susciti negli occidentali risonanze culturali e psicologiche assai complesse e interessanti.

Mi rendo conto del fatto che questi assunti non sono privi di aspetti contestabili. Molti di noi pensano che la scienza e il sapere tendano per lo più a progredire e migliorare col tempo, man mano che aumentano le informazioni, i metodi si affinano e nuovi studi mettono a frutto studi precedenti. Inoltre coltiviamo la discutibile concezione del processo creativo secondo la quale un genio artistico, un talento originale, un'intelligenza fuori del comune possono trarsi fuori come per magia dai confini dello spazio e del tempo, e partorire un'opera «nuova». Sarebbe sciocco negare che queste idee contengano una parte di verità; ma non si può dimenticare che le possibilità, per una mente acuta e originale, di sottrarsi alle limitazioni e ai condizionamenti dell'ambiente culturale non sono assolutamente illimitate; del resto un uomo di grande talento ha spesso una nobile propensione al rispetto per le opere di chi lo ha preceduto, e per i tesori custoditi in ogni cultura. Gli sforzi dei predecessori, le istituzioni che circondano ogni campo di studio, la natura collettiva del sapere umano: tutto ciò, anche prescindendo dall'influsso dei processi economici e sociopolitici, tende a diminuire il peso dei contributi

culturali del singolo studioso. Una disciplina come l'orientalismo possiede un'identità cumulativa e corporativa, resa particolarmente solida dai rapporti con alcune delle più tradizionali specializzazioni (l'antichità classica, l'esegesi biblica, la filologia), con varie istituzioni pubbliche (agenzie governative, compagnie commerciali, università, società geografiche), con una vasta letteratura «di genere» (racconti di viaggi, resoconti di esplorazioni reali o immaginarie, libri di avventure e così via). Il risultato, per l'orientalismo, è stato una specie di consenso: un certo tipo di affermazioni, determinate impostazioni da dare a un'opera sono sembrate sin da principio corrette all'orientalista. Su di esse egli ha basato le proprie ricerche e i propri lavori, e in definitiva ne è stato influenzato anche laddove credeva di allontanarsene. L'orientalismo può così essere visto come modo regolamentato (o orientalizzato) di scrivere, osservare e studiare, dominato da imperativi, prospettive e inclinazioni ideologiche in apparenza costruiti a misura dell'Oriente. L'Oriente è pensato, studiato, amministrato e giudicato in modo astratto.

L'Oriente presentato dall'orientalismo è quindi un sistema di rappresentazioni circoscritto da un insieme di forze che introdussero l'Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale, e infine negli imperi coloniali occidentali. Se questa definizione dell'orientalismo sembrerà più politica di quanto dovrebbe, sarà semplicemente perché l'orientalismo stesso è il prodotto, più di quanto dovrebbe, di forze e attività di natura politica. L'orientalismo è una scuola di interpretazione il cui oggetto è per caso l'Oriente, i suoi popoli, le sue civiltà, i suoi siti geografici. Le effettive scoperte dell'orientalismo - frutto dell'impegno di innumerevoli devoti studiosi che hanno tradotto e curato testi, redatto grammatiche, compilato dizionari, ricostruito epoche ormai trascorse, innalzato un edificio teorico verificabile - sono sempre state condizionate dal fatto che le sue verità, come tutte le verità trasmesse attraverso la lingua, solo in essa prendono consistenza; e che cos'è la lingua - osservò una volta Nietzsche - se non

«un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria» (1).

Una tesi come quella di Nietzsche potrà forse apparire troppo negativa, ma ha il pregio di richiamare l'attenzione sul fatto che da quando l'«Oriente» occupa un posto nella consapevolezza occidentale, il termine che lo designa ha funzionato come nucleo intorno al quale si sono cristallizzati e stratificati significati, associazioni e implicazioni, la cui ragione stava nel discorso intorno all'Oriente quanto e forse più che nella corrispondente realtà sociale e geografica.

L'orientalismo non è quindi soltanto una dottrina positiva presente in un certo momento in Occidente, è anche un'autorevole tradizione accademica (con i propri specialisti), nonché un'area di interessi delineata da viaggiatori, imprese commerciali, governi, spedizioni militari, lettori di romanzi e racconti di avventure, studiosi di scienze naturali e pellegrini, per i quali l'Oriente è un determinato tipo di conoscenza su determinati luoghi, popoli e civiltà. Una terminologia specifica per parlare dell'Oriente cominciò a diffondersi in Europa, portando con sé una dottrina sull'Oriente che derivava dalle esperienze di molti europei, esperienze tutte focalizzate su quegli aspetti essenziali dell'Oriente che erano il carattere, il dispotismo, la sensualità. Per ogni europeo che abbia vissuto nel secolo scorso - e penso di poterlo affermare quasi senza riserve - l'orientalismo è il sistema di quelle verità, verità nel senso proposto da Nietzsche. E' quindi naturale che ogni europeo, nel suo modo di vedere l'Oriente, fosse di conseguenza razzista, imperialista e profondamente etnocentrico. Questo giudizio parrà meno immoderato ove si consideri che le società umane, per lo meno le culture più avanzate, ben di rado hanno messo a disposizione del singolo altro che imperialismo, razzismo e pregiudizi etnocentrici per confrontarsi con «altre» culture. Così l'orientalismo aiutò, e fu aiutato da, varie forze culturali che tendevano a rendere più nette le differenze tra Ovest ed Est. La mia tesi è che l'orientalismo sia fondamentalmente una dottrina politica, imposta all'Oriente a causa della minor forza di quest'ultimo, e che dell'Oriente ha cancellato ciò che era irriducibile a quella minor forza.

Tale punto di vista è stato introdotto all'inizio del primo capitolo, e quasi tutto, nelle pagine successive, era in parte inteso come sua dimostrazione. La sola esistenza di una «disciplina» come l'orientalismo, priva di un equivalente nelle culture orientali, è l'indizio di una dissimmetria di forze tra Est e Ovest. L'enorme numero di pagine sull'Est prova che esiste una intensa interazione; ma l'indicatore decisivo della forza dell'Occidente consiste nell'impossibilità di confrontare lo spostamento degli occidentali verso est (soprattutto dalla fine del secolo diciottesimo in poi) con quello

degli orientali nel senso contrario. Prescindendo dal fatto che armate, corpi ausiliari, spedizioni commerciali, scientifiche e archeologiche si mossero sempre da ovest a est, il numero di viaggiatori che dall'Oriente islamico vennero in Europa, tra l'Ottocento e il primo Novecento, è trascurabile rispetto al numero dei viaggiatori nell'opposta direzione (2). Inoltre i viaggiatori orientali si recavano in Occidente per imparare da una cultura che ammiravano, mentre lo spirito con cui gli occidentali si recavano in Oriente era, come si è visto, profondamente diverso. Lo stesso significato ha il fatto che tra il 1800 e il 1950 si siano scritti, in Occidente, qualcosa come sessantamila libri riguardanti il Vicino Oriente; nessuna cifra, a proposito degli scritti orientali sull'Occidente, è a questa paragonabile sia pure da lontano. Come apparato culturale l'orientalismo è caratterizzato da uno spirito attivo e aggressivo, portato alla valutazione critica e alla ricerca di informazioni e «verità». L'Oriente esisteva in funzione dell'Occidente, o così dev'essere parso agli innumerevoli orientalisti il cui atteggiamento verso ciò che studiavano fu paternalistico, o caratterizzato da un'ingenua condiscendenza - a meno che, naturalmente, si occupassero di storia antica, nel qual caso l'Oriente «classico» era un'eredità destinata "a loro", non al decaduto Oriente contemporaneo. E poi, c'erano le numerose agenzie e istituzioni che finanziavano le ricerche e le pubblicazioni degli studiosi occidentali. Niente di tutto ciò esisteva in Oriente.

Un simile squilibrio tra Est e Ovest era ovviamente il risultato di configurazioni storiche in mutamento. Durante la sua età dell'oro politica e militare, dal secolo ottavo al sedicesimo, l'islam esercitò un'influenza preponderante a Ovest come a Est. Poi il baricentro della storia scivolò verso ovest e ora, alla fine del secolo ventesimo, sembra spostarsi nuovamente verso l'Oriente. La mia descrizione dell'orientalismo ottocentesco nel secondo capitolo si era interrotta in corrispondenza di quel periodo particolarmente significativo alla fine del secolo, in cui gli aspetti spesso dilatori, astratti e proiettivi dell'orientalismo stavano per acquistare un nuovo senso di missione mondiale, al servizio di un esplicito colonialismo. Tale momento e tale progetto desidero ora descrivere, soprattutto perché potrà fornirci alcune utilissime premesse per comprendere la crisi attuale dell'orientalismo, e il risorgere di energie politiche e culturali nell'Est.

In alcune occasioni ho alluso ai nessi tra l'orientalismo, come insieme di idee, convinzioni, cliché e nozioni intorno all'Est, e altre correnti di pensiero. Ora, uno degli sviluppi importanti nell'orientalismo del secolo

scorso consistette nell'organizzare una serie di concetti essenziali intorno all'Oriente - la sensualità, la tendenza al dispotismo, uno stile di pensiero sempre impreciso e spesso illogico, il rifiuto del progresso - in una struttura coerente e autosufficiente. Da quel momento, per uno scrittore, era sufficiente l'uso del termine "orientale" per indicare al lettore uno specifico insieme di informazioni, tali informazioni sembravano moralmente neutrali e obiettivamente valide, sembravano possedere uno status epistemologico eguale a quello della cronologia storica o dei dati geografici. Nei loro aspetti fondamentali, le nozioni orientaliste non avrebbero potuto venire sovvertite dalle scoperte di qualche ricercatore, né sembrava probabile la necessità di una significativa revisione. Se mai, i contributi dei molti ricercatori e scrittori del secolo diciannovesimo resero più chiaro, più dettagliato, più convincente - e più distante da un possibile «occidentalismo» - quell'insieme di nozioni basilari. L'orientalismo poteva però allearsi con teorie filosofiche generali (come per esempio quelle riguardanti la storia delle civiltà o dell'intero genere umano) e con visioni del mondo accreditate e per la verità non pochi orientalisti si preoccupavano di formulare le loro ipotesi e scoperte in un linguaggio cui altre scienze e sistemi di pensiero avessero garantito validità culturale.

La distinzione che sto introducendo è in effetti tra un quasi inconsapevole (e certamente intoccabile) assolutismo teorico, che chiamerò «orientalismo latente», e l'insieme delle cognizioni e ipotesi esplicitamente comunicate sulla società, le lingue, la letteratura e ogni altro aspetto della vita in Oriente, che chiamerò «orientalismo manifesto». Orbene, mutamenti nel pensiero intorno all'Oriente si riscontrano quasi esclusivamente nell'orientalismo "manifesto"; unanimità, stabilità e durata dell'orientalismo "latente" sono invece pressoché costanti. Tra gli scrittori del secolo diciannovesimo da me analizzati nel secondo capitolo, ci sono differenze nel modo di pensare l'Oriente soltanto al livello manifesto, sono differenze di forma e di stile personale, diversità nei presupposti di base sono assai rare. In tutti si ritrova la concezione di un Oriente separato dall'Occidente, e caratterizzato da stranezza, arretratezza, silenziosa indifferenza e femminile acquiescenza, passiva malleabilità; è per questo che quanti hanno scritto dell'Oriente, da Renan a Marx (autori tendenzialmente ideologici), dai più scrupolosi ricercatori (de Sacy e Lane) alle menti più immaginative (Flaubert e Nerval), hanno ritenuto che l'Est avesse bisogno dell'attenzione dell'Occidente, e dei suoi sforzi di ricostruzione, e persino di redenzione. L'Oriente si trovava in una

posizione decentrata rispetto alla grande corrente del progresso europeo nelle scienze, nelle arti e nelle attività economiche. Così, qualsiasi valore, positivo o negativo, venisse attribuito all'Oriente, sembrava dipendere da qualche particolare interesse occidentale. Questa fu la situazione dagli anni settanta del secolo scorso sino all'inizio del secolo ventesimo addurrò ora alcuni esempi per illustrarla meglio.

La tesi secondo cui l'Oriente è arretrato, decadente e sostanzialmente diverso dall'Occidente si accompagnava per lo più, nei primi decenni del secolo scorso, con le ipotesi su presunte basi biologiche dell'ineguaglianza delle razze umane. Così le classificazioni razziali che si trovano nel "Règne animal" di Cuvier, nell'"Essai sur l'inégalité des races humaines" di Gobineau, e in "The Races of Man" di Robert Knox trovarono nell'orientalismo latente un partner potenzialmente ben disposto. A queste ipotesi diede man forte un darwinismo di second'ordine, che riteneva di poter conferire spessore «scientifico» alla classificazione delle razze come progredite oppure arretrate, ovvero europee-ariane oppure orientali-africane. Così la disputa tra chi era a favore e chi contrario all'imperialismo, molto viva verso la fine del secolo diciannovesimo, finì per ribadire la tipologia dicotomica di razze, culture e società avanzate e arretrate (o sottoposte). Nel "Chapters on the Principles of International Law" (1894) John Westlake sostiene, per esempio, che le regioni della Terra designate come «non civilizzate» (termine in cui, tra l'altro, risuonano echi di concezioni orientaliste) dovrebbero venire occupate dalle nazioni progredite. In modo analogo, gli scritti di autori quali Carl Peters, Leopold de Saussure e Charles Temple si ispiravano al dualismo tra progresso e arretratezza (3) che l'orientalismo ottocentesco tanto sovente chiamava in causa.

Insieme ad altri popoli variamente definiti «arretrati», «decaduti», «non civilizzati» o «in ritardo», gli orientali furono collocati in un contesto fatto di supposti determinismi biologici e ammonimenti etico-politici. Essi si trovarono inoltre idealmente in compagnia di membri delle società occidentali (criminali, psicopatici, donne, poveri) aventi in comune, in grado più o meno accentuato, personalità devianti e relativamente improduttive. Di rado gli orientali erano osservati; piuttosto, venivano analizzati e giudicati, non tanto come cittadini, e neppure come popoli, ma come problemi da risolvere, o circoscrivere, o - quando i territori che abitavano piacevano a qualche potenza occidentale - controllare in modo repressivo. Il fatto è che la mera definizione di qualcosa come «orientale»

già equivaleva a una valutazione negativa e, in particolare nel caso dei popoli appartenenti al decadente Impero ottomano, a un preciso programma di azione. Dal momento che apparteneva a una razza sottoposta, era giusto che un orientale si sottomettesse, o fosse sottomesso: tanto semplice era l'idea. Il "locus classicus" di questa prospettiva è da cercarsi nelle "Lois psychologiques de l'évolution des peuples" (1894) di Gustave Le Bon.

Ma vi è un altro aspetto dell'orientalismo latente. Oltre a operare una separazione tra gli orientali e i popoli considerati progrediti, civili e potenti, e a trascurare completamente l'Oriente moderno in virtù del suo interesse per l'Oriente «classico», l'orientalismo latente incoraggiò una visione del mondo peculiarmente (per non dire sgradevolmente) maschile. Ho già accennato al fenomeno a proposito di Renan. Il maschio orientale era esaminato prescindendo dall'insieme della comunità in cui viveva e cui molti orientalisti, sulle orme di Lane, guardavano con uno stato d'animo apparentemente sospeso tra il disprezzo e il timore. L'orientalismo stesso era una provincia esclusivamente maschile; come tante altre corporazioni professionali del secolo scorso, esso vedeva se stesso e il proprio oggetto attraverso lenti sessuali. Ciò è ben evidente negli scritti di viaggiatori e romanzieri: la donna è quasi sempre una creazione delle fantasie di predominio dell'uomo; esprime una illimitata sensualità, è più o meno stupida e, soprattutto, disponibile. La Kuchuk Hanem di Flaubert è il prototipo di tali caricature, abbastanza comuni anche nei romanzi pornografici (per esempio, "Aphrodite" di Pierre Louys) non di rado ambientati in Oriente. Per di più la visione maschile del mondo, nei suoi effetti sull'orientalista di professione, tende a essere statica, congelata, eternamente immobile. Una reale possibilità di sviluppo, trasformazione, movimento umano - nel senso più profondo della parola - è negata all'Oriente e agli orientali, che finiscono con l'essere identificati con un cattivo genere di eternità; da ciò, quando l'intenzione sarebbe elogiativa, frasi fatte come «la saggezza dell'Oriente».

Trasferite da un implicito riferimento sociale a un livello culturale generale, le valutazioni di un maschilismo di tal genere assunsero forme assai varie nel tardo Ottocento, specialmente allorché si discuteva di islam. Rispettabili storici della civiltà e della cultura come Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt assalirono l'islam come se avessero a che fare non già con un'astrazione antropomorfa ma con una coerente entità politico-religioso-culturale intorno alla quale le più ambiziose generalizzazioni

fossero possibili e giustificate: nella sua "Weltgeschichte" (1881-1888) Ranke parlò di un islam sconfitto dai popoli romano-germanici, e negli "Historische Fragmente" (note non pubblicate, 1893) Burckhardt parlò dell'islam come misero, nudo e triviale (4). Analoghe operazioni intellettuali furono condotte, ma con fiuto ed entusiasmo maggiori, da Oswald Spengler, le cui idee intorno a una personalità magica (esemplificata dall'orientale musulmano) pervadono "Der Untergang des Abendlandes" (1918-22) e la «morfologia» delle culture ivi propugnata. Simili diffuse opinioni sull'Oriente dipendevano dalla quasi completa mancanza nella cultura occidentale del tempo dell'esperienza di una reale forza autonoma dell'Est. Per un certo numero di evidenti ragioni all'Oriente toccò sempre il ruolo dell'escluso, oppure del partner debole e sottomesso. Nei pochi casi in cui gli studiosi occidentali erano informati a proposito degli orientali contemporanei, o delle loro correnti artistiche e di pensiero tutto ciò era sentito o come qualcosa di intrinsecamente fragile e perituro, che aveva bisogno dell'opera dell'orientalista per potersi realizzare, oppure come mero materiale, una sorta di proletariato delle idee, utile alla grandiosa attività interpretativa e progettuale dell'orientalismo e della cultura occidentale in genere. Voglio dire, insomma, che nella letteratura intorno all'Oriente l'Oriente è del tutto assente, mentre ciò che si avverte sono l'orientalista e ciò che egli dice; anche se non dobbiamo dimenticare che tale soverchiante presenza dell'orientalista è resa possibile proprio dall'effettiva assenza dell'Oriente. Questo fenomeno di sostituzione e destituzione, come dobbiamo chiamarlo, spinge chiaramente l'orientalista a immiserire l'Oriente nel suo lavoro, a dispetto della fatica impiegata appunto per esaminarlo e illustrarlo. Come spiegare altrimenti importanti opere erudite quali quelle che associamo ai nomi di Julius Wellhausen e Theodor Nöldeke, in cui nudi, spietati giudizi svalutano quasi completamente l'argomento da essi stessi prescelto? Così Nöldeke poté dichiarare nel 1887 che l'intera sua opera di orientalista non aveva fatto altro che confermare la sua «scarsa stima» per i popoli orientali (5). Come Carl Becker, Nöldeke era filoellenico; si direbbe che, stranamente, egli ritenesse che il miglior modo per esprimere ammirazione per i greci fosse manifestare poca considerazione per l'Oriente, al cui studio aveva liberamente scelto di dedicarsi.

Uno studio sull'orientalismo assai valido e intelligente, "L'Islam dans le miroir de l'Occident" di Jacques Waardenburg, prende in esame cinque importanti esperti quali coautori di un'immagine dell'islam. Quella dello

specchio come metafora dell'orientalismo di fine Ottocento e dell'inizio del Novecento, è una scelta felice. Nell'opera di ognuno dei cinque eminenti orientalisti si riscontra una visione tendenziosa dell'islam - inequivocabilmente sfavorevole in quattro casi su cinque - come se in esso si riflettessero le misconosciute debolezze di ciascuno. Si tratta di studiosi assai preparati, i cui contributi teorici sono, nel contempo, altamente personali e rappresentativi del miglior orientalismo del periodo compreso tra il 1880 e l'intervallo tra le due guerre mondiali. Eppure, l'approvazione per la tolleranza islamica nei confronti delle altre religioni è controbilanciata in Ignaz Goldziher dall'antipatia per gli antropomorfismi di Maometto e per l'eccessiva esteriorità della teologia e della giurisprudenza musulmane; l'interesse per la devozione e l'ortodossia islamiche è viziato in Duncan Black Macdonald dall'interpretazione dell'islam come forma di eresia cristiana; l'ammirazione per vari aspetti della civiltà islamica non impedisce a Carl Becker di rammaricarsi per l'incompiutezza di quest'ultima; i raffinati studi di C. Snouck Hurgronje sul misticismo islamico (che egli considerava una componente essenziale dell'islamismo) si concludono nondimeno con la denuncia, da parte dell'autore, dei paralizzanti limiti di quel misticismo; e la straordinaria capacità di immedesimazione di Louis Massignon con la teologia, la mistica e l'arte poetica musulmane non gli permettono di perdonare all'islam quello che egli considerava il rifiuto inspiegabilmente testardo dell'idea di incarnazione. Le palesi differenze di metodo si rivelano in fondo meno importanti del consenso latente intorno alla presunta complessiva inferiorità dell'islam (6).

Lo studio di Waardenburg ha inoltre il merito di mostrare che i cinque studiosi appartenevano a una comune tradizione intellettuale e metodologica di portata internazionale. Sin dal primo congresso orientalista nel 1873, gli studiosi di tale materia cominciarono a tenersi in contatto e a informarsi dei rispettivi contributi. Ciò che Waardenburg non sottolinea forse abbastanza è che i legami politici furono tra loro quasi altrettanto stretti. Snouck Hurgronje passò direttamente dagli studi islamici al ruolo di consigliere del governo olandese per le colonie islamiche d'Indonesia; Macdonald e Massignon erano assai richiesti come esperti di questioni islamiche dagli amministratori coloniali, in Africa settentrionale e in Pakistan; e come riferisce lo stesso Waardenburg (un po' troppo succintamente), i cinque studiosi diedero forma a una coerente visione dell'islam, che esercitò una grande influenza negli ambienti di governo di

tutta l'Europa occidentale (7). Ciò che vogliamo aggiungere all'osservazione di Waardenburg è che quegli studiosi stavano completando, portando a un ultimo, concreto perfezionamento, la tendenza, già presente nel sedicesimo e diciassettesimo secolo, a considerare l'Oriente non solo come astratto problema letterario ma - come nota Masson-Oursel - anche con «un serio proposito di comprendere adeguatamente il valore delle lingue per approfondire la conoscenza dei costumi e delle tradizioni di pensiero, e decifrare così i segreti della storia» (8).

Ho parlato in precedenza di incorporazione e assimilazione dell'Oriente, tendenze presenti in autori così diversi tra loro come Dante e d'Herbelot. E' chiaro che vi sono differenze tra quelle tendenze e quello che, alla fine del secolo diciannovesimo, era ormai diventato un formidabile attacco, condotto dagli europei sul piano culturale, politico e materiale. Ovviamente, la «gara per l'Africa» che si combatté durante il secolo scorso per colonizzare tale continente non fu affatto limitata all'Africa, né la penetrazione in Oriente fu l'effetto di una decisione improvvisa e drammatica, assunta dopo anni di studio scientifico dell'Asia. Ciò che di fatto si verificò fu un lungo, lento processo di appropriazione attraverso il quale l'idea europea dell'Oriente si trasformò da atteggiamento contemplativo e letterario in una precisa realtà amministrativa, economica e militare. Il mutamento decisivo fu di natura spaziale e geografica; per meglio dire, fu un mutamento della percezione geografica e spaziale dell'Oriente. La designazione vecchia di secoli, dello spazio a est dell'Europa come «orientale» aveva implicazioni in parte politiche, in parte dottrinali, in parte legate alla sfera dell'immaginario; essa non implicava, peraltro, alcuna necessaria connessione tra un'effettiva esperienza dell'Oriente e la comprensione di che cosa si intendesse per «orientale», e certamente Dante e d'Herbelot non sostenevano che le rispettive idee sull'Oriente fossero originali, ma soltanto che erano corroborate da una lunga tradizione "dottrinale" (e non esistenziale). Ma quando Lane, Renan, Burton e le molte centinaia di viaggiatori e studiosi europei del secolo diciannovesimo parlano dell'Oriente, subito ci accorgiamo di un atteggiamento assai più intimo, possessivo persino, nei confronti dell'Est e di ciò che è orientale. Nella forma classica e spesso cronologicamente remota che l'orientalista ricostruiva, o nella forma precisa e reale dell'Oriente moderno in cui si viveva, o che veniva studiato o immaginato, lo "spazio geografico" dell'Oriente era penetrato, rielaborato, acquisito. Gli

effetti cumulativi di decenni di un tale atteggiamento di sovranità da parte occidentale trasformarono l'Est da spazio alieno in colonia. L'importante, verso la fine del secolo scorso, non era "che" l'Occidente avesse penetrato e conquistato l'Oriente, ma "il modo in cui" inglesi e francesi ritenevano di esservi riusciti.

Lo scrittore inglese che si occupasse di Oriente, e più ancora l'amministratore coloniale britannico, avevano di fronte un territorio rispetto al quale l'Inghilterra si trovava, incontestabilmente, in una crescente posizione di forza, sebbene, a giudicare dalle apparenze, le popolazioni si sentissero più attratte dalla Francia e dalla mentalità francese. Per quanto riguardava l'effettivo controllo degli spazi orientali, non vi era comunque dubbio che a esercitarlo fosse l'Inghilterra e non la Francia, che vi compariva soltanto saltuariamente, in effimeri tentativi di sedurre gli abitanti più sprovveduti. Difficile immaginare una migliore indicazione di questa differenza qualitativa di quella offerta dalle parole di Lord Cromer, cui l'argomento stava a cuore in modo speciale:

«Le ragioni per cui la civiltà francese presenta un particolare grado di attrazione per asiatici e levantini sono piuttosto semplici. Si tratta, in effetti, di una civiltà di per sé più attraente di quelle inglese e tedesca; e poi, è più facile da imitare. Si confrontino l'introverso e schivo cittadino inglese, col suo riserbo sociale e le sue abitudini da isolano, e il francese vivace e cosmopolita, che non sa cosa significhi la parola 'rischio', e nel giro di dieci minuti appare in termini d'intima amicizia con chiunque gli capiti d'incontrare. L'orientale di modesta cultura non capisce che il primo ha, se non altro, il merito di essere sincero, mentre il secondo spesso non fa che recitare una parte. Guarda l'inglese con fredda diffidenza, e si precipita tra le braccia del francese».

Le implicazioni sessuali di questo raffronto si manifestano, più o meno esplicitamente, nelle righe successive. Il francese è tutto sorrisi, spirito, eleganza e "savoir-faire"; l'inglese è compassato, laborioso, preciso, baconiano. L'argomentazione di Cromer si basa insomma sul contrasto fra la solidità britannica e il potere di seduzione dei francesi, i quali, tuttavia, non possono contare su alcuna forma di effettiva presenza nella realtà egiziana.

«Può forse meravigliare - prosegue Cromer - che l'egiziano, col suo modesto bagaglio intellettuale, non colga le fallacie che spesso minano alla base i ragionamenti del francese, e preferisca la brillantezza un po' superficiale degli argomenti di quest'ultimo all'opaca laboriosità dell'inglese o del tedesco? Si consideri poi la perfezione teorica dei metodi amministrativi francesi, elaborati sin nei dettagli, l'evidente sforzo che essi esprimono di precorrere ogni contingenza che verosimilmente si possa presentare. La si consideri, e la si confronti coi pratici metodi inglesi in cui poche norme mirano a stabilire solo i punti fondamentali, lasciando al discernimento individuale di orientarsi nel mare delle singole evenienze. L'egiziano di modesta cultura naturalmente preferirà il sistema francese, perché in tutta evidenza esso è più perfezionato, e di più facile applicazione. Gli sfuggirà, invece, come l'intento dell'inglese sia quello di elaborare un sistema capace di adeguarsi al mutare delle circostanze con cui ci si deve confrontare, mentre la più seria obiezione che si possa muovere all'introduzione dei metodi francesi in Egitto è che troppo spesso sono i fatti a doversi adeguare alle regole di una normativa già pronta per l'uso».

Dal momento che in Egitto vi è un'effettiva presenza inglese, e poiché tale presenza - secondo Cromer - non ha tanto lo scopo di esercitare l'intelligenza degli abitanti, quanto quello di «formarne il carattere», le effimere attrattive dei francesi si potranno paragonare a quelle di una graziosa damigella «dal fascino piuttosto artificiale», e i pregi degli inglesi a quelli di una «sobria e attempata matrona, le cui doti morali sono forse superiori, ma la cui apparenza esteriore è meno gradevole» (9).

La contrapposizione immaginata da Cromer fra la rassicurante bambinaia inglese e la "coquette" francese cela il brutto dato di fatto della supremazia britannica in Oriente. «I fatti che egli [l'inglese] deve affrontare» sono più complessi e interessanti, proprio in quanto il suo paese gode dei privilegi di chi domina, di qualunque cosa a cui possa fare riferimento il volubile francese. Due anni dopo la pubblicazione di "Modern Egypt" (1908), Cromer cercò di spaziare nei regni della filosofia con "Ancient and Modern Imperialism". Rispetto all'imperialismo romano e alla sua politica apertamente ispirata a criteri di repressione, assimilazione e sfruttamento, l'imperialismo britannico gli sembrava preferibile, benché in certo qual modo più fiacco. Su certi punti, comunque, gli inglesi avevano le idee chiare, anche se, «conformemente a uno stile di incertezza e noncuranza

tipicamente anglosassone», il loro impero sembrava indeciso tra «due impostazioni: una massiccia occupazione militare oppure l'applicazione del principio di nazionalità [per le razze sottoposte]». Ma quell'indecisione era, in ultima analisi, soltanto accademica; in pratica, l'Inghilterra e Cromer già avevano optato contro il «principio di nazionalità». Vi erano inoltre altri aspetti degni di nota. Uno era che non si intendeva affatto rinunciare all'impero; un altro, che il matrimonio tra indigeni e uomini e donne di stirpe anglosassone era considerato indesiderabile. Un terzo aspetto - il più importante, a mio parere - era che Cromer concepiva la presenza coloniale britannica nei territori orientali come destinata ad avere conseguenze durevoli, per non dire sconvolgenti, sulla mentalità e le società dell'Est. La metafora che scelse per esprimere tali effetti era quasi teologica, tanta era la forza, nella mente di Cromer, dell'idea della penetrazione occidentale negli spazi orientali. «La terra - egli afferma - sulla quale sia passato una volta l'alito dell'Occidente, saturo di mentalità scientifica, e in cui tale passaggio abbia lasciato un marchio durevole, non potrà mai più essere quella che era stata prima» (10).

Sotto questo aspetto, in ogni caso, Cromer è lungi dal costituire un esempio di intelligenza originale. Le sue idee e il modo in cui le esprimeva erano moneta corrente tra i suoi colleghi dell'establishment imperiale e degli ambienti intellettuali. Tale conformità di opinione è particolarmente evidente nel caso dei colleghi di Cromer ai vertici dell'amministrazione coloniale, quali Curzon, Swettenham e Lugard. Lord Curzon, in particolare, parlò sempre l'imperiale "lingua franca", e con toni ancor più perentori di quelli di Cromer delineò i rapporti tra Gran Bretagna e Oriente in termini di possesso e di signoria su vaste aree geografiche da parte di un'efficiente padrona di colonie. Per lui l'impero, come disse una volta, non era un «oggetto di ambizione», «ma prima di tutto e soprattutto, un grande fatto storico, politico e sociologico». Nel 1909 ricordò ai delegati dell'Imperial Press Conference, riuniti a Oxford, che «noi qui prepariamo, e poi inviamo presso di voi, i vostri governatori e amministratori e giudici, e i vostri insegnanti e predicatori e avvocati». Questa idea quasi pedagogica dell'impero aveva, per Curzon, il suo luogo di elezione in Asia; e ciò, per usare una sua espressione, induceva a «fermarsi a meditare».

«Mi piace talvolta raffigurarmi questo grandioso edificio imperiale come un'immensa struttura, simile in qualche modo al 'Palazzo dell'Arte' di Tennyson, le fondamenta del quale si trovano in questo paese, in cui sono

state poste e devono venir conservate da mani britanniche, ma di cui le colonie sono i pilastri, mentre, ancor più in alto, è sospesa l'immensità di una cupola asiatica» (11).

Con in mente un simile Palazzo dell'Arte alla Tennyson, Curzon e Cromer figurarono insieme fra gli entusiastici componenti di un comitato governativo formato nel 1909, al fine di promuovere la creazione di una scuola di studi orientali. Oltre a osservare mestamente che la conoscenza delle lingue locali gli sarebbe stata d'aiuto durante i «sopralluoghi in tempo di carestia» da lui compiuti in India, Curzon si espresse in favore degli studi orientali in quanto parte della responsabilità britannica nei confronti dell'Oriente. Il 27 settembre 1909 egli comunicò alla Camera dei Lord che

«la nostra familiarità non solo con le lingue dei popoli dell'Est, ma anche con i loro costumi, i loro sentimenti e le loro tradizioni, la loro storia e le loro religioni, insomma la nostra capacità di comprendere ciò che può esser chiamato 'il genio dell'Est', è il solo fondamento in base al quale possiamo sperare di mantenere in futuro la posizione che ci siamo conquistata; nessun passo che si possa intraprendere per consolidare tale posizione può considerarsi immeritevole dell'attenzione del governo di Sua Maestà, o di un dibattito nella Camera dei Lord».

Durante una conferenza sull'argomento, tenutasi cinque anni dopo presso la Mansion House, Curzon mise definitivamente i puntini sulle i: gli studi orientali, dichiarò, non erano un lusso intellettuale bensì

«un grande obbligo imperiale. E' mia opinione che la creazione di una scuola [di studi orientali che sarebbe poi diventata la London University School of Oriental and African Studies] di questo tipo a Londra debba far parte dell'indispensabile attrezzatura per il governo dell'Impero. Quelli tra noi che, per una ragione o per l'altra, hanno trascorso qualche anno in Oriente, e pensano a quel periodo come al più felice della loro vita, e al lavoro svolto colà, piccolo o grande che fosse, come alla più alta responsabilità che possa essere posta sulle spalle di un inglese, avvertiranno che vi è, fra i mezzi a nostra disposizione, una lacuna che dev'essere assolutamente colmata; e chi dalla City di Londra, con aiuti finanziari o con ogni altra forma di aiuto attivo e concreto, contribuirà a

colmare tale lacuna, renderà un servizio patriottico all'Impero, e anche al comune sforzo di tutti gli uomini di buona volontà» (12).

Le idee di Curzon circa gli studi orientali sono in larga misura la logica conseguenza di un buon secolo di amministrazione britannica delle colonie, ispirata a una teoria e a una prassi di segno utilitaristico. L'influenza dei Bentham e dei Mill sui metodi di governo inglesi in Oriente (e particolarmente in India) fu considerevole, e permise di procedere senza dover troppo innovare e regolamentare; il connubio fra l'utilitarismo e il retaggio dei principi liberali ed evangelici, quali filosofie del dominio inglese nell'Est, mise invece in risalto, come Eric Stokes ha dimostrato in modo convincente, l'importanza di un forte potere esecutivo, armato di vari codici civili e penali, di un complesso di dottrine in materia di frontiere e di rendite fondiari, e dell'ubiquitaria presenza di una non già ridimensionabile autorità imperiale, con compiti di direzione generale (13). La pietra angolare dell'intero edificio doveva consistere in una conoscenza dell'Oriente costantemente perfezionata e aggiornata, così che, man mano che le società tradizionali acceleravano la loro trasformazione in moderne società di mercato, non si verificasse un indebolimento del paternalistico controllo britannico, né diminuissero gli introiti provenienti dalle colonie. Comunque, definendo un po' goffamente gli studi orientali «indispensabile attrezzatura per il governo dell'Impero», Curzon aveva tradotto in un'immagine statica le sempre mutevoli transazioni attraverso le quali gli inglesi e gli indigeni conducevano i loro affari e mantenevano le rispettive posizioni. Dai tempi di Sir William Jones l'Oriente era, nello stesso tempo, il territorio che l'Inghilterra governava e ciò che l'Inghilterra sapeva di tale territorio: la coincidenza fra geografia, conoscenza e potere, con gli inglesi ben saldi nella loro posizione di comando, era completa. Dire, come disse una volta Curzon, che l'«Oriente è un'università in cui non si arriva mai alla laurea», equivaleva ad affermare che la presenza britannica in quella parte del mondo era destinata a durare per sempre (14).

Vi erano però le altre potenze europee, Francia e Russia in primo luogo, da cui provenivano insidie (che forse non furono mai altro che marginali) per la presenza britannica. Curzon era certo cosciente del fatto che tutte le grandi potenze occidentali ritenevano, non meno della Gran Bretagna, di avere una missione mondiale da svolgere. La trasformazione della geografia da materia «insipida e pedante» - definizione di Curzon per ciò che era ormai stato escluso dalla geografia in quanto disciplina accademica

- nella più «cosmopolita di tutte le scienze» traduceva "fedelmente" la nuova e diffusa vocazione planetaria dell'Occidente. Non per nulla lo statista inglese nel 1912 aveva informato la Geographic Society, della quale era presidente, del fatto che

«una trasformazione assolutamente rivoluzionaria si è prodotta non solo nel modo d'insegnare la geografia, ma anche nella stima di cui essa gode presso la pubblica opinione. La geografia è oggi considerata una componente essenziale della cultura in genere. Grazie alla geografia, e in nessun altro modo, ci è dato comprendere l'azione delle grandi forze naturali, la distribuzione della popolazione, lo sviluppo dei commerci, il continuo spostarsi delle frontiere, la formazione degli Stati, le straordinarie realizzazioni dell'energia umana nelle sue multiformi espressioni.

Noi consideriamo la geografia come l'ancella della storia [...]. La geografia è inoltre scienza sorella dell'economia e della politica; ed è noto a ciascuno di noi, che questa materia ci siamo sforzati di coltivare, come esplorandone il regno facilmente ci si trovi a sconfinare nelle limitrofe province di geologia, zoologia, etnologia, chimica fisica, e di quasi tutte le scienze affini. Non mancano dunque motivi per dire che la geografia è una delle scienze principali e più eminenti; che fa parte del bagaglio culturale necessario a un cittadino consapevole, ed è una componente indispensabile della formazione di un uomo destinato a ricoprire cariche pubbliche» (15).

Era la geografia a costituire il sostrato imprescindibile di tutte le conoscenze intorno all'Oriente. Tutti i suoi caratteri latenti e immutabili dipendevano dalla geografia, e in essa affondavano le radici. Così, da un lato l'Oriente geografico nutriva i propri abitanti, preservava le loro caratteristiche, definiva le loro specificità; dall'altro esso sollecitava l'attenzione dell'Occidente nel momento stesso in cui - per uno di quei paradossi che tanto spesso si manifestano nel sapere organizzato - l'Oriente continuava a essere l'Oriente e l'Occidente l'Occidente. Il cosmopolitismo della geografia consisteva, secondo Curzon, nella sua importanza per tutto l'Occidente che aveva, nei confronti del resto del mondo, un atteggiamento di aperta cupidigia. Nondimeno, l'appetito geografico poteva anche assumere la forma moralmente neutrale di un impulso epistemologico a scoprire, a scegliere, a descrivere, come quando in "Heart of Darkness", di Joseph Conrad, Marlowe confessa la sua passione per le carte geografiche:

«Osservavo per ore il Sudamerica, l'Africa, o l'Australia, e mi smarrivo tra le glorie dell'esplorazione. In quell'epoca vi erano molti spazi bianchi sui planisferi, e quando ne individuavo uno particolarmente invitante (per la verità, tutti mi sembravano invitanti) vi ponevo sopra l'indice e mi dicevo: 'Quando sarò grande, ci andrò'» (16).

Una settantina d'anni prima che Marlowe si esprimesse così, il fatto che quello che sulla carta geografica appariva come uno spazio bianco fosse in realtà abitato da indigeni non aveva turbato Lamartine; né Emer de Vattel, l'autorevole studioso svizzero-prussiano di diritto internazionale, sembrava nutrire riserve teoriche quando, nel 1758, invitava gli Stati europei a impossessarsi dei territori che risultassero abitati soltanto da tribù nomadi (17). L'importante era nobilitare la pura e semplice conquista con un'idea trasformare la brama di espansione territoriale in una teorizzazione dei rapporti tra geografia da un lato e popoli civilizzati e non civilizzati dall'altro. Ma a questo genere di razionalizzazioni anche i francesi diedero un proprio rilevante contributo.

Nella Francia di fine Ottocento, si verificò un concorso di circostanze politiche e intellettuali che fece della geografia e delle speculazioni geografiche (in entrambe le possibili accezioni) uno dei passatempi più diffusi. Il clima generale dell'opinione pubblica europea era favorevole, e gli impressionanti successi dell'imperialismo inglese erano di per sé più che eloquenti. D'altra parte era sempre parso, alla Francia e agli studiosi francesi di questi problemi, che proprio l'Inghilterra fosse l'ostacolo che impediva al loro paese di svolgere in Oriente un ruolo, anche limitato, di potenza imperiale. Sino alla guerra franco-prussiana molto "wishful thinking" politico fu dedicato dai francesi all'Oriente, e non solo da parte di poeti e romanzieri. Ecco, per esempio, ciò che scrisse Saint-Marc Girardin sulla «Revue des Deux Mondes» il 15 marzo 1862:

«La Francia ha un grande compito da svolgere in Oriente, dal momento che l'Oriente si attende molto da lei. Le chiede persino più di quanto essa sia in grado di fare: sarebbe infatti ben lieto di affidarle per intero il proprio destino, ma ciò costituirebbe un grave pericolo per entrambi: per la Francia, in quanto, con la sua disponibilità ad assumersi la tutela delle popolazioni che soffrono, essa si addossa il più delle volte obblighi troppo gravosi per le proprie forze; per l'Oriente, in quanto tutti i popoli che mettono il proprio destino nelle mani degli stranieri si trovano in una

condizione di costante precarietà, e l'unica salvezza delle nazioni è quella che sanno assicurarsi con la propria iniziativa» (18).

A proposito di simili considerazioni Disraeli avrebbe senz'altro detto, come fece in analoghe circostanze, che la Francia aveva solo un «interesse sentimentale» per la Siria (l'«Oriente» cui Girardin si riferiva nel brano citato). L'immagine delle «popolazioni che soffrono» era ovviamente quella utilizzata da Napoleone nell'appello agli egiziani, contro i turchi e in nome dell'islam. Durante gli anni trenta, quaranta, cinquanta e sessanta i popoli sofferenti d'Oriente si identificavano unicamente con minoranze cristiane in Siria, né risulta che l'«Oriente» abbia mai rivolto alla Francia appelli per essere salvato.

In fin dei conti, sarebbe stato più sincero dire che era l'Inghilterra a sbarrare alla Francia la via verso l'Est, in quanto, anche se quest'ultima avesse sinceramente coltivato un senso di obbligo morale nei confronti dell'Oriente (e tra i francesi c'era chi realmente lo coltivava), ben poco avrebbe potuto fare per aprirsi un varco tra l'Inghilterra e l'enorme estensione territoriale controllata dagli inglesi, dall'India al Mediterraneo.

Tra le più importanti conseguenze della guerra del 1870 vi furono in Francia una consistente proliferazione di società geografiche e una nuova potente spinta verso un'espansione territoriale extraeuropea. Alla fine del 1871 la Société de géographie de Paris dichiarò che non si sarebbe più limitata alla «speculazione scientifica», e invitò i cittadini a «non dimenticare che la nostra passata preminenza fu messa in discussione dal giorno stesso in cui cessammo di competere [...] nel campo delle vittorie della civiltà sulla barbarie». Guillaume Depping, uno dei leader del movimento che sarebbe stato poi definito «geografico», sostenne nel 1881 che nella guerra di undici anni prima «il vero trionfatore era stato il maestro di scuola», volendo riferirsi ai successi che la geografia scientifica prussiana aveva riportato sulla superficiale preparazione strategica dei francesi. Il «Journal officiel», diretta emanazione del governo, dedicò una lunga serie di numeri all'utilità (e ai potenziali vantaggi economici) delle esplorazioni geografiche e delle avventure coloniali; in uno di essi ad esempio, il lettore poteva apprendere da Lesseps l'esistenza di «possibilità in Africa», e da Garnier i particolari dell'«esplorazione del Fiume Azzurro». La geografia scientifica cedette ben presto il passo alla «geografia commerciale», mentre si sottolineava il legame tra l'orgoglio nazionale per i progressi scientifici e civili e la più prosaica ricerca

dell'utile economico, essendo l'apporto di entrambi necessario a sostenere l'espansione territoriale. «Le società geografiche - affermava un loro entusiastico sostenitore - hanno lo scopo di spezzare il fatale incantesimo che ci tiene inchiodati ai nostri lidi.» Per raggiungere tale obiettivo liberatorio vennero elaborati progetti di ogni genere, fra cui affidare a Jules Verne - il cui «incredibile successo», come fu definito, sembrava esprimere un altissimo livello di razionalità scientifica - la direzione di una «campagna di esplorazioni scientifiche su scala planetaria», di un piano per dar vita a un nuovo e vasto mare poco a sud della costa nordafricana, e di un altro per la costruzione di una ferrovia che congiungesse l'Algeria al Senegal - «un nastro d'acciaio», come la definirono gli ideatori dell'impresa (19).

Buona parte del fervore espansionistico, nella Francia di fine Ottocento, era frutto dell'esplicito desiderio di controbilanciare la vittoria prussiana del 1870-1871, oltre che di quello, non meno sentito, di emulare i successi dell'imperialismo britannico. Anzi, così forte era quest'ultima aspirazione, e così antica la rivalità franco-britannica in Oriente, da cui essa prendeva le mosse, che la Francia parve spesso letteralmente ossessionata dall'Inghilterra, e timorosa di trascurare, in tutto quanto concerneva l'Oriente, anche la più piccola occasione di colmare il distacco dalla Gran Bretagna. Quando alla fine degli anni settanta la Société académique indochinoise riformulò i propri obiettivi, essa dichiarò che era essenziale «portare l'Indocina nell'ambito dell'orientalismo». A quale scopo? Per fare della Cocincina un'«India francese». La mancanza di consistenti possessori coloniali fu indicata in ambienti militari come la causa di quella debolezza, insieme militare ed economica, che il conflitto franco-prussiano aveva messo in evidenza, per non parlare dell'antica e manifesta inferiorità in campo coloniale rispetto agli inglesi. La «forza di espansione delle razze occidentali», argomentò l'autorevole geografo La Roncière Le Noury, «le sue cause profonde, la sua natura, le sue conseguenze per il destino dell'umanità, costituiranno un magnifico campo di studio per gli storici futuri». Ma l'espansione coloniale si sarebbe potuta verificare solo se i bianchi avessero liberamente assecondato la loro passione per i viaggi, che era uno dei segni della loro superiorità intellettuale (20).

Da opinioni come queste derivò la diffusa immagine dell'Oriente come spazio geografico da coltivare e custodire, e da cui ricavare un meritato raccolto. Prosperarono di conseguenza, a proposito di tale spazio, le metafore di natura agricola e quelle di natura esplicitamente sessuale.

Tipico, al riguardo, il modo di esprimersi di Gabriel Charmes, che così scriveva nel 1880:

«Il giorno in cui non saremo più in Oriente, mentre continueranno a esserci altre grandi potenze europee, vedremo la fine dei nostri commerci mediterranei, del nostro futuro in Asia, dei traffici nei nostri porti meridionali. "Una delle fonti più copiose della nostra ricchezza nazionale si sarà prosciugata".» [Il corsivo è nostro.]

Un altro pensatore, Leroy-Beaulieu, esplicitò ulteriormente le implicazioni di tale modo di pensare:

«Una società colonizza quando, avendo raggiunto un elevato livello di forza e di sviluppo, genera, protegge, fa crescere in condizioni favorevoli, e porta infine a maturità, una nuova società a cui ha dato vita. La colonizzazione è uno dei più complessi e delicati fenomeni della fisiologia sociale».

Questa assimilazione della colonizzazione al processo riproduttivo condusse Leroy-Beaulieu all'inquietante convinzione che quanto vi è di vitale in una società moderna «si amplifichi riversando all'esterno il suo esuberante attivismo». Perciò, affermava:

«La colonizzazione è la forza di espansione di un popolo; è la sua capacità di riprodursi; "è il suo allargarsi e moltiplicarsi nello spazio"; è l'assoggettamento dell'universo o di buona parte di esso alla lingua, ai costumi, alle idee e alle leggi di quel popolo» (21).

Ciò che occorre sottolineare è il fatto che il territorio occupato dalle società più deboli o sottosviluppate, come quelle orientali, era visto come uno spazio aperto all'interessamento, alla penetrazione, all'inseminazione - in una parola, alla colonizzazione - da parte della Francia. Il pensiero geografico, in senso stretto e in senso lato, non sapeva che farsene delle entità discrete delimitate da confini e frontiere. Sull'esempio di imprenditori visionari come Lesseps, che sognava di liberare Oriente e Occidente dai vincoli geografici che li separavano, un gran numero di studiosi, amministratori, geografi e uomini d'affari francesi riversò il suo esuberante attivismo sul passivo e femminile Oriente. Vi erano le società

geografiche, due volte più numerose, anche per quantità di iscritti, di quelle del resto d'Europa; vi erano influenti organizzazioni come il Comité de l'Asie Française e il Comité d'Orient; vi erano le società scientifico-culturali, e in primo luogo la Société asiatique, i cui membri erano saldamente inseriti nelle università, negli istituti di ricerca, nel governo. Ciascuno di questi organismi contribuiva a modo suo a rendere più definiti e concreti gli interessi francesi in Oriente. Ebbe così termine, nel momento in cui, nell'ultimo ventennio dell'Ottocento, la Francia si sentì messa di fronte alle proprie responsabilità transnazionali quasi un secolo di studi orientali, che ora apparivano soltanto più astratti e teorici.

Nella sola parte d'Oriente in cui si sovrapponevano gli interessi britannici e francesi, cioè nel territorio dell'ormai agonizzante Impero ottomano, le due avversarie gestirono la competizione con una tipica e quasi perfetta coerenza. L'Inghilterra era in Egitto e in Mesopotamia; grazie a una serie di trattati semifarseschi con autorità locali prive di ogni effettivo potere, essa controllava il Mar Rosso, il Golfo Persico e il Canale di Suez, nonché gran parte della massa territoriale compresa tra l'India e il Mediterraneo. La Francia, invece, pareva condannata a star sospesa, per così dire, sopra l'Oriente, e a scendere a terra di tanto in tanto per realizzare progetti che tentavano di replicare il successo riportato da Lesseps col Canale di Suez; si trattava soprattutto di progetti ferroviari, come quello della linea siro-mesopotamica, destinata ad attraversare in più punti i possedimenti britannici. Oltre a ciò, la Francia si considerava protettrice delle minoranze cristiane - maroniti, nestoriani, caldei. In ogni caso, inglesi e francesi concordavano in linea di principio sulla necessità, quando il momento fosse venuto, di spartirsi la Turchia asiatica. Sia prima che durante la prima guerra mondiale la diplomazia segreta fu mobilitata per dividere il Vicino Oriente, dapprima in zone di influenza, poi in «mandati», o in vere e proprie zone di occupazione. In Francia, la mentalità espansionistica che si era formata all'apogeo del movimento «geografico» si focalizzò su progetti per la spartizione della Turchia asiatica, tanto che nel 1914 «fu organizzata 'con tale obiettivo' una spettacolare campagna di stampa» (22). In Inghilterra numerosi comitati furono incaricati di studiare e raccomandare le migliori soluzioni politiche per lo smembramento dell'Oriente. Da alcuni di essi, come il Bunsen Committee, ebbero origine commissioni miste franco-britanniche, la più famosa delle quali fu presieduta da Mark Sykes e da Georges Picot. Tutti quei piani miravano, oltre che a un'equa redistribuzione degli spazi geografici, al deliberato

obiettivo di attenuare la rivalità anglo-francese. Infatti, come dichiarò Sykes in un memorandum,

«era chiaro [...] che prima o poi gli arabi si sarebbero ribellati, e che noi e i francesi avremmo dovuto intrattenere rapporti un po' migliori, se volevamo evitare che la rivolta si rivelasse un disastro, anziché una benedizione...» (23).

Le animosità restarono, e vi si aggiunse anzi l'irritazione per il programma wilsoniano di autodeterminazione nazionale che, come lo stesso Sykes ebbe a notare, parve mettere in discussione gli schemi di spartizione coloniale concordati fra le grandi potenze. Sarebbe fuori luogo discutere qui la labirintica ed estremamente controversa storia del Vicino Oriente all'inizio del secolo ventesimo, a determinare la quale concorrevano nello stesso tempo le potenze occidentali, le dinastie locali, i vari partiti e movimenti nazionalistici e l'azione del sionismo. E' più rilevante in questa sede la peculiare griglia epistemologica attraverso cui l'Oriente veniva percepito, e in virtù della quale si decideva la politica delle grandi potenze. Infatti, a dispetto delle loro divergenze, inglesi e francesi concordavano nel considerare l'Oriente come un'entità geografica - oltre che culturale, politica, demografica, storica e sociale - di cui essi ritenevano di avere storicamente il diritto di decidere il destino. L'Oriente, infatti, non era per loro un'improvvisa scoperta, un mero accidente storico, ma un mondo a est dell'Europa, il cui valore era sempre stato definito solo in relazione a quest'ultima rivendicando in particolare all'Europa, alla sua scienza, alla sua erudizione, alla sua sensibilità, ai suoi metodi amministrativi, il merito di aver fatto dell'Oriente ciò che esso era. Era stato questo, in definitiva, il risultato - non importa se intenzionale o meno - dell'orientalismo moderno. Due furono le vie principali attraverso le quali l'orientalismo presentò all'Occidente, all'inizio del secolo ventesimo, l'immagine dell'Oriente. La prima utilizzava le capacità di diffondere il sapere che erano proprie della moderna organizzazione della cultura, tramite le professioni intellettuali, le università, le associazioni professionali, le società geografiche, l'industria editoriale. Tutti questi organismi, come si è visto, derivavano il proprio prestigio da quello che veniva riconosciuto all'attività pionieristica degli eruditi, dei viaggiatori e dei poeti, che aveva dato vita, nel suo complesso, a un'immagine canonica del mondo orientale. La traduzione dottrinale - o dossologica - di quell'immagine consisteva in ciò che ho definito

«orientalismo latente». A chiunque intendesse parlare dell'Oriente in modo da farsi ascoltare, l'orientalismo latente assicurava tutta la necessaria capacità enunciativa, tutto ciò che occorreva per un sensato discorso su ogni questione all'ordine del giorno. Così quando Balfour parlò degli orientali alla Camera dei Comuni, nel 1910, si avvalse certo delle capacità enunciative che erano proprie del linguaggio allora generalmente ritenuto razionale e accettabile, e che consentivano di poter evocare una nozione come quella di «orientali» senza troppi rischi di essere fraintesi. Ma, come in genere ogni capacità enunciativa e ogni discorso che essa legittimi, l'orientalismo latente era profondamente conservatore, nel senso che tendeva essenzialmente ad autoperpetuarsi. Trasmesso da una generazione all'altra, era diventato una parte della cultura, un linguaggio atto a esprimere una parte della realtà, alla stessa stregua della geometria o della fisica. L'orientalismo fondava la propria esistenza non sull'apertura e sulla ricettività nei confronti del mondo orientale ma sulla propria interna e ripetitiva coerenza, legata a sua volta alla volontà di dominio sull'Oriente, che ne era una componente costitutiva. L'orientalismo poté così sopravvivere a rivoluzioni, guerre mondiali, dissoluzioni di imperi.

L'altra via attraverso la quale l'orientalismo presentò all'Occidente l'immagine dell'Oriente fu il risultato di un'importante convergenza. Per decenni gli orientalisti avevano parlato dell'Oriente, tradotto testi, descritto civiltà, religioni, dinastie, culture, mentalità tutte studiate come oggetti di ricerca accademica, separate dall'Europa in virtù della loro inattuabile estraneità. L'orientalista era un esperto, come Lane o Renan, il cui compito nella società era quello di interpretare l'Oriente a beneficio dei suoi compatrioti. Si trattava quindi, in sostanza, di un rapporto di tipo ermeneutico: posto di fronte a una civiltà o a un prodotto culturale distante e difficilmente intelligibile, l'erudito orientalista tentava di diradare l'oscurità decodificando, descrivendo simpateticamente, tentando di cogliere l'intima natura di un fenomeno inconsueto ed enigmatico. L'orientalista, in ogni caso, restava esterno all'Oriente, così come l'Oriente restava «al di là» dell'Occidente nonostante ogni sforzo interpretativo. La lontananza culturale, cronologica, geografica era espressa attraverso metafore che esprimevano profondità, segretezza, promesse di natura sessuale. Espressioni come «i veli di una sposa orientale», o «l'Oriente misterioso» entrarono nel linguaggio comune.

Nello stesso tempo, e quasi paradossalmente, il secolo diciannovesimo aveva segnato l'inizio di un sempre maggiore avvicinamento fra Oriente e

Occidente. Man mano che diventavano più frequenti gli incontri commerciali, politici, artistici e di altra natura tra Est e Ovest (come abbiamo ampiamente avuto modo di vedere) si determinò una tensione tra i dogmi dell'orientalismo latente, radicati negli studi sull'Oriente «classico», e le descrizioni di un Oriente attuale, moderno e concreto, a opera di viaggiatori, pellegrini, uomini di Stato. A un certo momento, che è impossibile determinare con precisione, la tensione porta a una convergenza fra i due tipi di orientalismo. E' probabile - ma si tratta solo di un'ipotesi - che la convergenza abbia avuto inizio quando gli orientalisti, primo fra tutti de Sacy, assunsero anche il ruolo di consiglieri dei governi per tutto ciò che riguardava l'Oriente. La figura dello studioso specializzato acquistò in tal modo una nuova dimensione, e l'orientalista poté essere considerato come un agente più o meno ufficiale delle potenze occidentali, chiamato a cooperare alla loro politica nei confronti dell'Oriente. Ogni europeo più o meno colto che viaggiasse in Oriente si sentì così come un rappresentante dell'Occidente che penetrava sotto il velo del mistero. Ciò vale, naturalmente, per Burton, Lane, Doughty, Flaubert, come per tutte le altre figure di cui si è finora parlato.

La scoperta, da parte degli occidentali, di un Oriente reale e attuale acquistò sempre maggiore importanza con l'espandersi delle conquiste territoriali. I caratteri di quello che gli studiosi solevano definire l'Oriente «essenziale» furono così talvolta smentiti, ma in molti casi avvalorati, allorché l'Oriente diventò un'entità da amministrare concretamente. Certo, le teorie di Cromer a proposito degli orientali - che erano attinte al tradizionale repertorio degli orientalisti - furono abbondantemente convalidate quando egli poté esercitare il suo governo su milioni di abitanti del Levante. Altrettanto si può dire per le esperienze francesi in Siria, in Africa settentrionale e in altre colonie. Ma in nessun caso la convergenza tra le latenti dottrine orientaliste e l'effettiva esperienza dell'Est ebbe a manifestarsi più evidente che in occasione dello smembramento della Turchia asiatica a opera di Francia e Inghilterra, dopo la sconfitta ottomana nella prima guerra mondiale. Là, distesa sul tavolo operatorio per essere sezionata, la «malata d'Europa» si mostrò in tutta la sua fragilità, rivelando i suoi segreti e i suoi contorni anatomici.

L'orientalista, in virtù delle sue conoscenze svolse un ruolo di inestimabile importanza nel preparare la dissezione. Già si erano avute avvisaglie di una sua possibile funzione di agente segreto "all'interno" del mondo orientale, quando, nel 1882, lo studioso britannico Edward Henry Palmer

era stato inviato nel Sinai col compito di valutare la consistenza dei sentimenti antibritannici, e l'eventualità che si tramutassero in aperto appoggio alla rivolta di Arabi Pascià. Palmer fu ucciso prima di avere portato a termine l'incarico, ma fu solo il più sfortunato dei molti che resero simili servigi all'impero. Questo, come un'impresa da amministrare con serietà e scientifica esattezza, fu in parte affidato alla competenza di «esperti» regionali. Non a caso un altro orientalista, David George Hogarth, autore di una notissima storia dell'esplorazione dell'Arabia, significativamente intitolata "The Penetration of Arabia" (1904) (24) fu nominato direttore dell'Arab Bureau del Cairo durante la prima guerra mondiale. Né avvenne per caso che uomini e donne come Gertrude Bell, T. E. Lawrence e St. John Philby, tutti esperti di cose orientali, fossero inviati in quelle terre come agenti dell'impero, amici dell'Oriente, consiglieri di alternative politiche, proprio grazie alla loro profonda e diretta conoscenza dell'Oriente e dei suoi popoli. La loro era una «banda» - come la definì una volta Lawrence - tenuta insieme da nozioni contraddittorie e da affinità personali: forte individualismo, simpatia per l'Oriente e istintiva immedesimazione con esso, il senso gelosamente rivendicato di una missione personale da compiere, una colta eccentricità e, in ultima analisi, un atteggiamento di riprovazione nei confronti dell'Oriente. Per tutti loro, l'Oriente si identificava con la diretta e peculiare esperienza personale che di esso avevano. Con loro l'orientalismo, e la capacità di affrontare efficacemente i problemi dell'Oriente, raggiunsero in Europa la loro pienezza finale, prima che l'Impero britannico si dissolvesse e trasmettesse la propria eredità ad altri candidati al ruolo di potenza dominante.

Individualisti di questo tipo non erano degli accademici. Vedremo tra poco che si trattava, è vero, di beneficiari degli studi accademici intorno all'Oriente, i quali però in nessun senso appartenevano alla categoria ufficiale, professionale, degli orientalisti universitari. Il loro ruolo, comunque, non consistette nell'ignorare o nel sovvertire l'orientalismo preesistente, bensì nel renderlo più efficace, più pragmatico. Tra i loro antesignani figurano personaggi come Lane e Burton, ai quali assomigliavano sia per la preparazione enciclopedica acquisita da autodidatti sia per la conoscenza dell'argomento, profonda e ricca di erudizione, di cui diedero prova quando scrissero dell'Oriente e dei suoi abitanti. A un regolare iter di studi orientalistici, essi sostituirono una sorta di elaborazione personale dell'orientalismo latente, che facilmente

poterono attingere dalla cultura imperiale del loro tempo. La cornice teorica che adottarono si può dire sia stata forgiata da studiosi come William Muir, Anthony Bevan, D. S. Margoliouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson, Guy Le Strange, E. D. Ross e Thomas Arnold, che a loro volta discendevano in linea diretta da Lane. Sul piano dell'immaginario, furono invece debitori del loro illustre contemporaneo Rudyard Kipling, che così memorabilmente aveva cantato la «sovranità sopra la palma e il pino».

Le differenze tra Francia e Inghilterra in questo campo erano perfettamente coerenti con le vicende storiche di ciascuna delle due potenze in Oriente: gli inglesi vi si erano stabiliti, mentre i francesi lamentavano la perdita dell'India e dei territori fra essa e l'Europa. Verso la fine del secolo scorso, la Siria era diventata il punto nodale delle attività francesi nella regione; eppure, era opinione comune che nemmeno in Siria la Francia potesse competere con l'Inghilterra per qualità del personale e per livello di influenza politica. La rivalità anglo-francese per le spoglie dell'Impero ottomano si fece sentire anche sui campi di battaglia, nello Hegiaz, in Siria e in Mesopotamia; ma in ciascuno di quei luoghi, come notarono acuti osservatori quali Edmond Bremond, gli orientalisti e gli altri esperti francesi delle realtà locali furono surclassati, in brillantezza e agilità tattica, dai loro concorrenti britannici (25). Eccezion fatta per una straordinaria personalità quale quella di Louis Massignon, non vi furono Lawrence o Sykes o Bell francesi. Vi furono, invece, convinti imperialisti come Etienne Flandin e Franklin-Bouillon. In una conferenza all'Alliance française di Parigi, nel 1913, un imperialista dai toni reboanti come il conte de Cressaty affermò che la Siria era l'Oriente della Francia, ossia il luogo d'elezione dei suoi interessi politici, economici e morali, interessi, aggiunse tra l'altro, che era tanto più necessario difendere in quell'«era di imperialismo dilagante»; eppure, osservò Cressaty, nonostante le molte imprese commerciali e industriali attive in Oriente, nonostante vantasse il più alto numero di studenti orientali nelle proprie scuole, la Francia era continuamente minacciata e sopraffatta in quelle regioni non solo dalla Gran Bretagna, ma anche dall'Austria-Ungheria, dalla Germania, dalla Russia. Se doveva continuare a fare da baluardo contro «la riscossa dell'islam», le sarebbe convenuto insediarsi saldamente nell'Est: erano queste le conclusioni di Cressaty che furono sottoscritte dal senatore Paul Doumer (26). Simili concetti furono richiamati in numerose occasioni e, per la verità, dopo la grande guerra, l'iniziativa francese conseguì risultati

positivi in Siria e nell'Africa settentrionale, ma la capacità, che gli inglesi ebbero sempre, di assicurarsi il governo concreto ed effettivo di popolazioni emergenti e di territori teoricamente indipendenti fu qualcosa che ai francesi parve di essersi lasciata sfuggire di mano. Alla fin fine, quella che sempre si percepisce se si confronta il moderno orientalismo anglosassone con quello francese è forse una differenza di stile. La forza delle generalizzazioni circa l'Oriente e i suoi abitanti, il senso di una distinzione da preservare tra l'Occidente e l'Oriente, l'idea che fosse opportuno il dominio del primo sul secondo sono caratteristiche che troviamo nell'uno e nell'altro filone dell'orientalismo. Ma dei molti elementi che concorrono a formare quella che usiamo chiamare «competenza» lo stile (frutto di specifiche circostanze concrete cristallizzatesi in tradizioni, istituzioni, intenzioni e intelligenze reciprocamente connesse) è certamente uno dei più evidenti. A questo fattore, a questo percepibile, moderno perfezionamento dell'orientalismo dell'inizio del nostro secolo in Francia e Gran Bretagna, occorre ora che rivolgiamo la nostra attenzione.

2. Stile, competenza, lungimiranza: l'orientalismo nel mondo.

L'«uomo bianco» di Kipling come immagine, maschera e stile di vita - quale appare in alcune poesie, in romanzi come "Kim", e in troppe frasi tipiche perché si possa pensare a una semplice voga espressiva - sembra essere stato di grande aiuto agli inglesi che si trovavano all'estero. Il colore della pelle li distingueva, in modo drammatico e rassicurante, dalla massa dei nativi, ma soprattutto dava loro la certezza, dovendo vivere tra africani, arabi e indiani, di appartenere a una lunga tradizione di responsabilità amministrativa nei confronti dei popoli di colore, e di poter attingere alla riserva di risorse empiriche e spirituali di quella tradizione, le cui glorie e difficoltà sono celebrate da Kipling tramite la metafora della «strada» percorsa dall'uomo bianco nelle colonie:

*"Now, this is the road that the White Men tread
when they go to clean a land.
Iron underfoot and the vine overhead
and the deep on either hand.*

*We have trod that road - and a wet and windy road -
our chosen star for guide.
Oh, well for the world when the White Men tread
their highway side by side!" (27).*

"To clean a land", «rendere una terra pulita», è un compito che gli uomini bianchi svolgono meglio collaborando gli uni con gli altri, osserva Kipling alludendo ai pericoli delle rivalità tra gli Stati europei nelle colonie; d'altronde, quando gli sforzi per coordinare una politica falliscono, gli uomini bianchi di Kipling non disdegnano di entrare in guerra: «Libertà per noi, e per i nostri figli / e, se la libertà vien meno, guerra». Dietro la maschera benevola della leadership degli uomini bianchi vi è sempre l'esplicita disponibilità a ricorrere alla forza, a uccidere e a essere uccisi. Ciò che dà dignità alla loro missione è un certo sentimento di vocazione intellettuale; se si è uomo bianco, non è per mero profitto, ma perché si è guidati da una «stella» che presumibilmente risplende ben più in alto dei meschini interessi terreni. Certo, non pochi uomini bianchi devono prima o poi essersi chiesti perché mai si trovassero su una «strada fangosa e battuta dal vento», e come potesse il colore della pelle conferire loro un superiore status ontologico, e un'indiscutibile potestà su gran parte degli abitanti del pianeta. Ma essere uomini bianchi, per Kipling e per chi fu influenzato dalla sua retorica e dalla sua visione, era in fondo una specie di tautologia. Non si poteva diventare uomo bianco se non si era già "di fatto" uomo bianco; e, soprattutto, «bere quel calice», vivere quell'immutabile destino nel «giorno dell'uomo bianco», lasciava poco tempo per inutili speculazioni sulle origini, le cause, la logica della storia.

Essere un uomo bianco era quindi un'idea e una realtà, implicava un preciso modo di porsi nei confronti del mondo dei bianchi e dei non bianchi. Significava - nelle colonie - parlare in un certo modo, comportarsi secondo certe regole, persino avere certi sentimenti e impressioni, e non altri. Comportava specifici giudizi, gesti, valutazioni. Era una forma di autorità di fronte alla quale i non bianchi, e in fondo anche i bianchi, dovevano abituarsi a chinare il capo. Nelle sue forme istituzionali (amministrazioni coloniali, corpi consolari, grandi società commerciali) era un'organizzazione per l'elaborazione, la diffusione e la promozione di linee di condotta verso il resto del mondo; e in tale organizzazione l'impersonale nozione comune di essere uomini bianchi dettava legge, benché un certo margine fosse concesso all'interpretazione individuale. In

breve, essere uomo bianco era un modo assai concreto di prendere una posizione rispetto al mondo, un modo di padroneggiare la realtà, il linguaggio, le idee. Si creava così la possibilità di uno stile.

Né Kipling né la teoria dell'uomo bianco apparvero a caso; essi sono il frutto di complesse circostanze storiche e culturali, tra le quali almeno due molto hanno in comune con la storia dell'orientalismo nel secolo scorso. La prima consiste nell'abitudine, culturalmente approvata, di operare ampie generalizzazioni, con cui suddividere la realtà in varie categorie - lingue, razze, tipi, pigmentazioni della pelle, mentalità - ognuna delle quali esprime non tanto criteri di giudizio neutrali, quanto interpretazioni valutative. A tali categorie è sottesa la rigida opposizione binaria di «nostro» e «loro», dove il primo prevale sempre sul secondo, riducendolo a una mera funzione di se medesimo; un dualismo cui diedero sostegno non solo l'antropologia, la linguistica e la storiografia ma anche, ovviamente, le ipotesi di Darwin sulla selezione naturale e sulla sopravvivenza del più adatto, nonché - non meno importante - la retorica di un sublime umanitarismo culturale. Ciò che sembrava dare ad autori come Renan e Arnold il diritto di generalizzare a proposito delle razze umane era il carattere ufficiale della loro formazione culturale e letteraria. I «nostri» valori sono (poniamo) liberali, umani, corretti; sono corroborati dalla tradizione delle "belles-lettres", dell'erudizione classica, della razionalità nei metodi di indagine; come europei (e come bianchi) «noi» possiamo quindi identificarci con i pregi e le virtù della «nostra» tradizione. Tuttavia, se il «noi» fondato su determinati valori culturali da un lato permetteva una identificazione, dall'altro implicava l'esclusione degli «altri». Per ogni idea, riguardo alla «nostra» arte, perorata da Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau o Comte, un nuovo anello si aggiungeva alla catena che «ci» teneva uniti, e un altro veniva eliminato. Anche se questo è sempre il risultato di una simile retorica, ovunque e in qualunque epoca, dobbiamo ricordare che nell'Europa del secolo diciannovesimo un imponente edificio di cultura ed erudizione fu elevato, per così dire, di fronte a veri e propri esclusi (le colonie, i poveri, i criminali), il cui ruolo per la cultura era consentire la definizione di ciò per cui "essi" erano costituzionalmente inadatti (28).

L'altra circostanza che lega la teoria dell'uomo bianco all'orientalismo riguarda le caratteristiche dei rispettivi «campi», e la sensazione che tali campi implicino determinati modi, e persino rituali, di comportamento, apprendimento e possesso. Solo un occidentale, per esempio, poteva

parlare di «orientali», e solo l'uomo bianco poteva nominare le genti di colore, i non bianchi. Ogni frase pronunciata dall'orientalista o dall'uomo bianco (che di solito erano intercambiabili) comunicava il senso dell'irriducibile distanza che separava i bianchi dai popoli di colore, ovvero gli occidentali dagli orientali; per di più, dietro ogni frase risuonava la tradizione di un'esperienza, una cultura, un'istruzione che mantenevano l'orientale, il "colored", nella posizione di "oggetto studiato dal bianco-occidentale", anziché viceversa. Laddove il bianco esercitava un potere - come Lord Cromer, per esempio -, l'orientale era inserito in un complesso di norme ispirate al principio che a nessun orientale doveva essere permesso di autogovernarsi. E ciò partendo dal presupposto che egli non fosse in grado di farlo, e che si seguisse quindi questa norma nel suo stesso interesse.

Poiché l'uomo bianco, come l'orientalista, viveva in stretto contatto con la tensione generata dal controllo europeo sull'Oriente, considerava proprio compito definire e ridefinire l'ambito a lui affidato. Così, lo stile degli scrittori che analizzarono l'Oriente attraverso l'immagine dell'uomo bianco di Kipling è caratterizzato da brani di descrizione narrativa interrotti regolarmente da brani di ridefinizione valutativa. Ecco, per esempio, ciò che T. E. Lawrence scrive nel 1918 a V. W. Richards:

«L'arabo affascinava la mia immaginazione. La sua è una civiltà molto antica, che si è affinata lasciandosi alle spalle gli dei domestici, e buona parte degli orpelli che da noi sono tanto apprezzati. Il precetto di spogliarsi dei beni terreni è buono, e sembra implicare anche una specie di nudità morale. Gli arabi si occupano del presente, e cercano di attraversare la vita in punta di piedi, senza brusche svolte e senza scalar montagne. In parte, si tratta dello sforzo mentale e morale di una razza a lungo allenata, che per riuscire deve rinunciare a tante cose da noi considerate stimabili e importanti; eppure, senza in alcun modo condividere il loro punto di vista, credo di capirlo abbastanza da poter guardare sia me sia gli altri stranieri con i loro occhi, e da astenermi dal pronunciare condanne. So di essere per loro un estraneo, e di essere destinato a rimaner tale; non per questo li stimo di meno, anche se non riuscirei a convertirmi ai loro usi» (29).

Un'analogia prospettiva, per quanto diverso possa sembrare l'argomento in discussione, riscontriamo in queste osservazioni di Gertrude Bell:

«Da quante migliaia di anni duri questo stato di cose [che gli arabi, cioè, vivano in uno «stato di guerra»] lo sapremo da chi avrà letto i più antichi documenti rinvenuti in mezzo al deserto, e sarà certo attestato dal più antico, ma in tutti i secoli trascorsi gli arabi non hanno appreso nulla dall'esperienza. Sempre insicuri, si comportano tuttavia come se la sicurezza fosse il loro pane quotidiano» (30).

Vorremmo a ciò aggiungere, a margine, un'altra osservazione della Bell, questa volta riguardante la vita quotidiana a Damasco:

«Comincio a intravedere cosa significhi la civiltà di una grande città dell'Oriente, come vivano i suoi abitanti, cosa pensino; e ho trovato un terreno d'intesa con loro. Credo che il fatto di essere inglese sia stato di grande aiuto [...]. Negli ultimi cinque anni le nostre quotazioni nel mondo sono salite. La differenza si avverte nettamente. Penso che ciò dipenda in larga misura dal successo della nostra amministrazione in Egitto [...]. La sconfitta della Russia conta molto, e ho l'impressione che la vigorosa politica di Lord Curzon nel Golfo Persico e lungo la frontiera indiana conti ancora di più. Chi non conosca bene l'Est non può rendersi conto sino a che punto qui tutto sia collegato. Non si esagererebbe affermando che se la missione inglese fosse stata respinta alle porte di Kabul, il turista inglese verrebbe guardato con disapprovazione nelle vie di Damasco» (31).

In giudizi come i precedenti, notiamo subito che «l'arabo» o «gli arabi» sono descritti come una collettività a sé stante, ben definita e priva di contraddizioni al suo interno, e nessuno spazio è lasciato al singolo individuo e al racconto della sua storia personale. Ciò che dell'arabo affascinava l'immaginazione di Lawrence era una specie di luminosa semplicità, sia come immagine, sia come presunta filosofia (o atteggiamento) nei confronti della vita. Nell'uno e nell'altro caso, ciò che Lawrence indica è l'arabo visto attraverso la purificante prospettiva del non arabo, per il quale tale inconscia primitiva semplicità posseduta dall'arabo è determinata dall'osservatore, in questo caso l'uomo bianco. Eppure, l'affinamento della civiltà araba, che può essere rappresentato dalla poesia di Yeats su Bisanzio;

*"Flames that no faggot feeds, flint nor steel has lit,
nor storm disturbs, flames begotten of flame,*

*where blood-begotten spirits come
and all complexities of fury leave" (32)*

è associato con la stabilità del mondo arabo, come se quella regione del mondo fosse sottratta alle normali trasformazioni storiche. Paradossalmente, sembra a Lawrence che gli arabi si siano esauriti in una mera permanenza temporale. La veneranda età della civiltà araba avrebbe quindi affinato l'arabo distillandone le caratteristiche quintessenziali, e logorandone, nel corso del processo, la fibra morale. Alla fine, ciò che rimane è l'arabo di Gertrude Bell: secoli di esperienza, e nessuna saggezza. Come entità collettiva l'arabo non acquisisce quindi spessore esistenziale, e nemmeno semantico. Egli rimane ciò che era, fatta eccezione per l'affinamento estenuante menzionato da Lawrence, dal primo all'ultimo dei «documenti rinvenuti in mezzo al deserto». Dobbiamo presumere che se "un" arabo è felice, se è disperato per la morte del figlio o di un genitore, o angustiato per le ingiustizie di un regime tirannico, tali esperienze siano necessariamente subordinate al fatto puro e semplice, immutabile e disadorno, di essere un arabo.

La primitività di tale condizione riguarda simultaneamente almeno due piani: quello della "definizione", che è riduttiva; e poi (secondo Lawrence e la Bell) quello della "realtà". Questa coincidenza assoluta non era di per sé una semplice coincidenza. Innanzitutto, non poteva essere determinata che dall'esterno, per mezzo di una terminologia e di strumenti epistemologici mirati ad andare al cuore delle cose evitando distrazioni dovute a fatti, circostanze ed esperienze accidentali. E poi, era il risultato complessivo di un metodo, una tradizione e una serie di linee di condotta. Ciascun fattore in un certo senso contribuiva a cancellare la distinzione tra il tipo - "l'"orientale, "il" semita, "l'"arabo, "l'"Oriente - e la normale realtà umana, «l'incontrollabile mistero sul terreno animale» di Yeats, nella quale ogni essere umano vive. Lo studioso ricercatore considerava il tipo detto «orientale» affatto equivalente a ogni concreto orientale che potesse accadergli di incontrare; una tradizione pluriennale pareva legittimare il discorso intorno a entità quali lo spirito orientale o semitico; e il buon senso politico insegnava che, per usare l'efficacissima espressione della Bell, nell'Est «tutto è collegato». La primitività ineriva quindi all'Oriente, "era" l'Oriente, un'idea cui chi dell'Oriente scriveva, o in qualche modo si occupava, sembrava affidarsi come a una pietra di paragone indiscutibile.

Vi è un modo eccellente per comprendere quanto ciò sia rilevante se applicato all'attività di funzionari, esperti e consiglieri bianchi in Oriente. L'importante, per Lawrence o Gertrude Bell, era che i loro giudizi sugli arabi rispettassero una formulazione convenzionale riconosciuta e autorevole, che subordinasse a sé ogni riferimento secondario. Ma da dove, precisamente, provenivano l'«arabo», il «semita», l'«orientale»?

Si è già osservato come durante il secolo diciannovesimo, in autori quali Renan, Flaubert, Lane, Caussin de Perceval, Marx, Lamartine, le generalizzazioni intorno all'Oriente derivassero la loro efficacia dal presumere paradigmatica ogni cosa orientale; ogni particella dell'Est era satura di orientalità, al punto che l'essere «orientale» faceva passare in secondo piano qualsiasi aspetto più o meno dissonante. L'abitante dell'Oriente era in primo luogo un orientale, e solo in secondo luogo un essere umano. Un atteggiamento già radicalmente tipologico fu ulteriormente rinforzato dalle scienze (o dai discorsi, come preferisco chiamarli) che riprendevano il concetto di specie, cui veniva attribuito anche il ruolo di spiegazione ontogenetica per ogni singolo individuo. Così, all'interno di ampie definizioni a carattere popolare come quella di «orientale», esistevano suddivisioni di maggiore consistenza scientifica; per lo più, esse si basavano su tipi linguistici - semitico, dravidico, camitico, per esempio - ma erano in grado di portare a proprio sostegno prove di carattere biologico, antropologico, psicologico e culturale. Il concetto di «semitico» in Renan, per esempio, era una generalizzazione linguistica capace, nelle mani del suo ideatore, di rivendicare l'appoggio di nozioni anatomiche, storiografiche, antropologiche e persino geologiche. Il termine «semitico» poteva così essere impiegato non solo come semplice designazione o descrizione, ma anche per ridurre complessi fatti storici e politici a un nucleo interno e precedente; esso indicava perciò una catena metatemporale e metaindividuale, che si pretendeva capace di predire ogni singolo atto del comportamento «semitico» in base a una preesistente essenza «semitica» e di interpretare ogni aspetto della vita dell'attività umana nei termini di un elemento «semitico» comune.

La stima di cui godettero, nella liberale cultura europea del secolo scorso, simili concezioni implicitamente autoritarie può apparire inspiegabile ove non si rammenti che il prestigio di scienze come la linguistica, l'antropologia, la biologia stava nel loro essere forme di conoscenza empirica, piuttosto che idealistica o speculativa. Il semitico di Renan, come l'indoeuropeo di Bopp, era un oggetto artificiale, è vero, ma

considerato logico e necessario come protoforma, date le caratteristiche scientificamente ed empiricamente analizzabili delle singole lingue semitiche. Così, nel tentativo di formulare un prototipico e primitivo tipo linguistico (oppure culturale, psicologico, storico), era pure da ravvisarsi un «tentativo di definire un potenziale umano primario» (33) da cui esempi specifici di comportamento sarebbero uniformemente derivati. Ora, tale tentativo sarebbe stato impossibile se non si fosse altresì ritenuto - secondo un'ottica classicamente empirista - che mente e corpo fossero due realtà interdipendenti, entrambe sin dal principio determinate da un insieme dato di condizioni geografiche, biologiche e in una certa misura storiche (34). A questo insieme, inaccessibile al nativo, non sarebbe possibile sottrarsi. La propensione degli orientalisti per l'antico trovava quindi un sostegno in nozioni di scuola empirista; nei loro studi di islamismo, buddismo o zoroastrismo «classici» essi si sentivano, come confessa il Mister Casaubon di George Eliot, un po' come «lo spettro di un uomo antico, che si aggira per il mondo e si sforza mentalmente di ricostruirlo così com'era, nonostante le rovine e il disorientamento per i molti cambiamenti» (35).

Se queste tesi fossero state nient'altro che un aspetto di una disputa accademica di scienziati e dotti europei, potremmo considerarle nulla più che suppellettili di un dramma destinato a restare nel cassetto. Il fatto è, invece, che sia questa tesi, sia i dibattiti cui diede luogo, ebbero ampia risonanza; nella cultura del tardo Ottocento, come Lionel Trilling ha argomentato, «la teoria delle razze, stimolata da un crescente nazionalismo e da un imperialismo in espansione, coadiuvata da nozioni scientifiche ancora incomplete e poco assimilate, regnava praticamente indiscussa» (36). Teoria delle razze, ipotesi su origini primitive e relative classificazioni, decadenza moderna, progresso della civiltà, destino delle razze bianche (o ariane), necessità di conquiste territoriali: erano tutti elementi di un amalgama di scienza, politica e cultura che tendeva univocamente a giustificare il dominio europeo sulla parte non europea dell'umanità. Si era generalmente d'accordo, in base a un darwinismo piuttosto modificato ma approvato da Darwin, che gli orientali moderni fossero i degradati eredi di una passata grandezza; le antiche, ovvero «classiche», civiltà dell'Oriente si intravedevano tra i disordini della decadenza presente, ma solo a condizione che a) specialisti bianchi provvedessero all'opera di vaglio e ricostruzione con raffinati procedimenti scientifici, e b) gli elementi di una terminologia generalizzante («semiti», «ariani», «orientali») non designassero una serie di nozioni fittizie, ma

classi di distinzioni apparentemente obiettive e concordemente approvate. Così un'affermazione intorno a ciò che gli orientali avrebbero saputo o non saputo fare, era sostenuta da «verità» biologiche, come possiamo osservare in "A Biological View of Our Foreign Policy" (1896) di P. Charles Michel, in "The Struggle for Existence in Human Society" (1888) di Thomas Henry Huxley, in "Social Evolution" (1894) di Benjamin Kidd, in "History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution" (1897-1901) di John B. Crozier e in "The Biology of British Politics" (1904) di Charles Harvey (37). Si presumeva che se le lingue erano diverse quanto i linguisti sostenevano fossero, allora anche chi quelle lingue parlava - la loro mentalità, cultura, potenzialità, e persino i loro corpi - dovesse differire altrettanto. E si trattava di distinzioni sostenute dalla forza di verità ontologiche ed empiriche, nonché di convincenti dimostrazioni di quelle verità in studi sulle origini, lo sviluppo, il carattere e il destino.

Il punto da porre in rilievo è che la verità sui caratteri distintivi di razze, civiltà e lingue era (o pretendeva di essere) radicale e sradicabile. Andava alla radice delle cose, asseriva che non si sfuggiva alle proprie origini e ai tipi che da quelle discendevano; tracciava i reali confini tra gli esseri umani, su cui razze, nazioni e civiltà erano edificate; costringeva a distogliere lo sguardo dalle comuni, e molteplici, realtà umane come la gioia, il dolore, le organizzazioni politiche, per rivolgerlo in basso e indietro verso le origini immutabili. Lo scienziato non poteva sfuggire a tali origini nelle proprie ricerche più di quanto un orientale potesse sfuggire «i semiti» o «gli arabi» o «gli indiani» dai quali la sua realtà presente - decaduta, colonizzata, arretrata - lo separava, tranne che nelle presentazioni didattiche dello studioso bianco.

La professione di ricercatore specializzato conferiva particolari privilegi. Si ricorderà che Lane poteva sembrare un orientale, eppure mantenere il suo distacco di studioso. Gli orientali che studiò divennero in effetti i "suoi" orientali, perché nel descriverli egli li vide non solo come persone vere e proprie, ma anche come qualcosa di simile a un monumento storico. Tale duplice prospettiva generò una sorta di ironia. Da un lato vi erano persone che vivevano nel presente, dall'altro le medesime persone - come oggetto di studio - divenivano «gli egiziani», «i musulmani» o «gli orientali»; e soltanto lo studioso poteva vedere la discrepanza tra i due livelli e agire su di essa. Il primo livello tendeva sempre verso una maggiore varietà, ma la varietà era poi confinata, ridotta al suo nucleo "radicale" attraverso la generalizzazione. Ogni esempio moderno,

autoctono, di comportamento diventava un'espressione da ricondurre a quel nucleo originario, che così veniva rafforzato; tale genere di processo costituiva la "disciplina" dell'orientalismo.

L'abilità di Lane nel trattare gli egiziani nello stesso tempo come persone reali e presenti e come conferme di etichette "sui generis" trovava riscontro sia nella disciplina orientalista, sia nei più accreditati punti di vista su musulmani e semiti del Vicino Oriente. In nessun popolo più che nei semiti d'Oriente era possibile cogliere insieme il presente e le origini. Giudei e musulmani, come oggetti di studio dell'orientalismo, erano facilmente comprensibili in virtù delle loro origini primitive: era questa (ed è tuttora, in una certa misura) la pietra angolare dell'orientalismo moderno. Renan aveva definito i semiti «un caso di arresto evolutivo» e da un punto di vista funzionale ciò significava che per l'orientalista nessun moderno semita, per quanto quest'ultimo potesse sentirsi «moderno», poteva sottrarsi ai vincoli impostigli dalle sue origini. Questa regola funzionale operava contemporaneamente a livello spaziale e temporale. Nessun semita poteva progredire, nel tempo, oltre il livello raggiunto nel periodo «classico», e nessun semita poteva una volta per tutte scuotersi di dosso la polvere dell'accampamento tribale nel deserto. Ogni manifestazione dell'esistenza reale dei «semiti» poteva, e doveva, essere ricondotta alla fondamentale categoria esplicativa di «semitico».

L'efficacia pratica di un simile sistema di riferimenti, per cui ogni singolo esempio di comportamento reale poteva essere fatto risalire a un piccolo numero di categorie esplicative «originarie», era notevole verso la fine del secolo scorso. Nell'orientalismo esso svolgeva una funzione paragonabile a quella della burocrazia nella pubblica amministrazione, il dipartimento contava più del fascicolo individuale, e l'individuo era importante soprattutto come occasione per il fascicolo. Dobbiamo immaginare l'orientalista al lavoro nei panni di un impiegato intento a collocare un ampio assortimento di fascicoli in un armadio su cui è scritto «semiti». Con il contributo di recenti scoperte nel campo dell'antropologia comparativa e dei popoli primitivi, uno studioso quale William Robertson Smith poté raggruppare tutti gli abitanti del Vicino Oriente e scrivere dei loro legami di parentela e delle usanze matrimoniali, nonché della forma e del contenuto della loro religiosità. La forza dell'opera di Smith risiede nella convinta e radicale demitologizzazione dei semiti. Le barriere simboliche che separavano islam e giudaismo dalle altre civiltà vengono abbattute, Smith utilizza filologia, mitologia e orientalistica semitiche «per

costruire [...] un quadro ipotetico dello sviluppo dei sistemi sociali, compatibile con tutti i fatti riguardanti gli arabi». Se tale quadro riuscirà a rivelare antiche, ma ancora importanti, radici del monoteismo nel totemismo e nel culto di animali, lo studioso avrà raggiunto il proprio scopo. E ciò, aggiunge Smith, nonostante che «le nostre fonti maomettane cerchino di stendere un velo, nei limiti del possibile, sui dettagli dell'antico paganesimo» (38).

Lo studio di Smith sui semiti, che copre il campo teologico, letterario e storico, fu condotto tenendo conto delle posizioni degli orientalisti (si veda, per esempio il duro attacco di Smith, nel 1887, all'"Histoire du peuple d'Israël" di Renan) e, soprattutto, si proponeva di favorire una migliore comprensione dei moderni semiti. Ritengo che per Smith il nesso tra l'uomo-bianco-come-esperto e l'Oriente moderno rappresentasse un anello essenziale nella catena della conoscenza. In nessun caso il sapere incapsulato, offerto in qualità di esperti da Lawrence, Hogarth, Gertrude Bell e dai loro colleghi, sarebbe stato possibile senza Smith. E lo stesso Smith, come studioso dell'antichità, non avrebbe avuto nemmeno metà dell'autorità che ebbe, in mancanza di una diretta esperienza dei «fatti riguardanti gli arabi». Fu il combinarsi, in Smith, della «padronanza» delle categorie primitive con l'abilità di intuire, dietro la molteplicità empirica dei comportamenti orientali contemporanei, verità generali, a conferire peso ai suoi scritti. Soprattutto, quella combinazione prefigurò un nuovo modo di essere «competenti» su cui Lawrence, Philby e la Bell costruirono le rispettive reputazioni.

Come Burton e Charles Doughty prima di lui, Smith compì un viaggio nello Hegiaz tra il 1880 e il 1881. L'Arabia è sempre stata una meta privilegiata per l'orientalista, non solo perché i musulmani considerano l'islam il "genius loci" di quella regione, ma anche perché lo Hegiaz appare storicamente appartato e impervio non meno di quanto lo sia geograficamente; in altre parole, il deserto arabo sarebbe un luogo a proposito del quale affermazioni riguardanti il passato possono essere riferite a buon diritto (e senza alcun mutamento di contenuto) al presente. Nello Hegiaz si può parlare di musulmani, di islam moderno o di islam antico senza dover introdurre distinzioni. A quel sapere privo di fondamento storico Smith aggiunse il contributo dei suoi studi sui semiti. Ciò che traspare nei suoi commenti è il punto di vista di uno studioso in grado di padroneggiare tutti i precedenti dell'islam, degli arabi e dell'Arabia.

«E' caratteristico dell'islamismo che tutti i sentimenti nazionali assumano un aspetto religioso, così come l'intera vita politica e sociale di un paese musulmano si esprime in termini religiosi. Ma sarebbe un errore pensare che una devozione autentica sia alla base di tutto ciò che trova per sé una giustificazione assumendo connotati religiosi. I pregiudizi degli arabi affondano le radici in un conservatorismo più profondo della stessa fede nell'islam. E', in effetti, un grande difetto della religione del Profeta l'essere così pronta a confermare i pregiudizi della razza cui per la prima volta fu predicata, e aver preso sotto la propria protezione tante idee barbare e obsolete, di cui persino Maometto deve aver visto l'inesistente valore spirituale, ma che ha nondimeno accolte nel proprio sistema per facilitarne la diffusione. D'altra parte, molti dei pregiudizi che noi consideriamo maggiormente caratteristici dell'islamismo non trovano fondamento nel Corano» (39).

Il «noi», nell'ultima frase di questo brano dalla logica invero notevole, chiama esplicitamente in causa il punto di vista dell'uomo bianco. E' questo punto di vista che «ci» permette di affermare, nella prima frase, che tutta la vita politica e sociale «si esprime in termini religiosi» (l'islam può in tal modo essere definito totalitario), e di aggiungere poi nella seconda che la religione è utilizzata dai musulmani come semplice copertura (in altre parole, che i musulmani sono degli ipocriti). Nella terza frase si afferma che l'islam, pur avendo preso possesso della religiosità araba, non avrebbe modificato il profondo conservatorismo preislamico della popolazione. E non è tutto. Infatti il successo dell'islam come religione sarebbe dovuto al passivo accoglimento di simili «autentici» pregiudizi arabi; tale tattica (vediamo ora che si tratta di una tattica rivolta a favorire l'islam) è da imputarsi a Maometto, che non era in fondo che una sorta di cinico criptogesuita. Tutto questo è più o meno negato dall'ultima frase, visto che gli aspetti ritenuti dagli occidentali più caratteristici dell'islamismo alla fin fine non sarebbero «maomettani».

I princìpi di identità e non contraddizione evidentemente non obbligano l'orientalista. Essi vengono annullati da una competenza riguardo all'Oriente che si fonda su una verità collettiva inconfutabile, posta interamente entro la portata retorica e filosofica dell'orientalista. Smith è capace di parlare senza la minima preoccupazione del «temperamento primitivo, pratico e [...] costituzionalmente irreligioso della mentalità araba», dell'islam come sistema di «ipocrisia organizzata»,

dell'impossibilità di «provare il minimo rispetto per la devozione musulmana, in cui formalismo e vana ripetizione sono elevati a sistema». Le sue invettive all'islam non sono frutto di relativismo, dal momento che non considera apparente, ma reale, la superiorità del cristianesimo e dell'Europa. In fondo quella di Smith è una visione dicotomica, come è evidente in questo brano:

«Il viaggiatore arabo è assai diverso da noi. La fatica di trasferirsi da un luogo a un altro è per lui una semplice scocciatura, dallo sforzo non ricava alcun piacere [come «noi» lo ricaviamo], e brontola a più non posso per la fame o la stanchezza [come «noi» non facciamo]. Non riuscirete mai a persuadere un orientale di avere, appena scesi da un cammello, altro desiderio che sdraiarsi immediatamente su un tappeto e riposare ("isterih"), bevendo e fumando. Oltretutto, l'arabo poco si cura del paesaggio [come «noi», invece, facciamo]» (40).

«Noi» siamo questo, «loro» sono quello. Quali arabi, quale corrente dell'islam, dove, come, in base a quali criteri: nessuna di queste distinzioni sembra a Smith rilevante in rapporto alla sua esperienza e ai suoi studi dello Hegiaz. Il punto è che tutto ciò che si possa sapere o imparare dei «semiti» o degli «orientali» pare istantaneamente corroborato, non solo negli archivi, ma sul posto.

Entro tale cornice coercitiva, per cui l'uomo moderno «di colore» è irrevocabilmente incatenato a verità generali sui suoi ascendenti prototipici di natura linguistica, antropologica e dottrinale stabiliti da studiosi bianchi, furono concepite le opere dei grandi orientalisti inglesi e francesi del secolo ventesimo. A quella cornice essi aggiunsero le loro private mitologie e ossessioni, che nel caso di Lawrence e Doughty sono state studiate a fondo. Ognuno di loro - Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, la Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs - ha creduto che la sua visione dell'Oriente fosse personale, frutto di un incontro intensamente individuale con l'Est, l'islam, gli arabi; tutti hanno in genere espresso scarsa stima per il sapere ufficiale a proposito dell'Oriente. «Il sole mi ha reso arabo - scrive Doughty in "Travels in Arabia Deserta" - ma non mi ha mai indotto a cadere nell'orientalismo.» Eppure nelle analisi conclusive essi espressero (salvo Blunt) la tradizionale ostilità e paura dell'Occidente nei confronti dell'Est. I loro punti di vista hanno affinato e conferito un taglio più personale allo stile accademico del moderno orientalismo, col

noto repertorio di grandiose generalizzazioni, tendenziose sentenze «scientifiche» pronunciate senza appello, formule riduttive. (Ancora Doughty, nella stessa pagina in cui manifesta disprezzo per l'orientalismo: «Il semita assomiglia a un uomo immerso in una cloaca sino agli occhi, e le cui sopracciglia tocchino il cielo» (41). In base a tali generalizzazioni questi studiosi misero in atto, concepirono e consigliarono linee di politica pubblica; inoltre, per una notevole ironia, assunsero l'identità di «bianchi d'Oriente» nei paesi natali, sebbene, come nel caso di Doughty, Lawrence, Hogarth e Gertrude Bell, il coinvolgimento professionale nell'Est non avesse loro impedito di nutrire nei suoi confronti un profondo disprezzo (lo stesso può dirsi di Smith). Il problema principale era mantenere l'Oriente e l'islam sotto il controllo dell'uomo bianco.

Una nuova dialettica emerge da questo progetto. All'esperto di questioni orientali non si chiede più soltanto di «capire»: ora l'Oriente deve essere messo in pratica, la sua forza va posta al servizio dei valori, delle mete, degli interessi e delle civiltà «nostre». La conoscenza dell'Oriente deve tradursi subito in attività, da cui deriveranno a loro volta nuove correnti di pensiero e azione nei confronti dell'Est. Tutto questo richiederà da parte dell'uomo bianco un ribadito controllo, non più in veste di autore di opere erudite, ma di creatore di storia contemporanea, e dello stesso Oriente come realtà pressante (Oriente che solo l'esperto potrà comprendere adeguatamente, essendone stato il promotore). L'orientalista viene così a far parte della storia dell'Est, indistinguibile da quest'ultima, suo artefice, suo "segno" caratteristico per l'Occidente. Ecco questa dialettica brevemente riassunta:

«Alcuni inglesi, il cui leader era Kitchener, ritenevano che una rivolta degli arabi contro i turchi avrebbe permesso all'Inghilterra, mentre combatteva la Germania, di sconfiggere simultaneamente l'alleata Turchia. La loro conoscenza della natura, delle energie e del territorio dei popoli di lingua araba li induceva a credere che tale ribellione avrebbe avuto buon esito: ne indicarono il carattere e il metodo. Dunque le diedero avvio, avendo ottenuto una formale promessa di sostegno da parte del governo britannico. Eppure, nonostante ciò, la rivolta dello sceriffo della Mecca fu una sorpresa per molti, e colse gli Alleati alla sprovvista. Suscitò sentimenti contrastanti, amicizie e inimicizie, e tra tali opposte influenze la sua sorte cominciò a deviare dal cammino previsto» (42).

E' questo il compendio fornito da Lawrence nel primo capitolo di "The Seven Pillars of Wisdom". La «conoscenza» di «alcuni inglesi» suscita in Oriente un movimento dalle confuse e imprevedute conseguenze; le ambiguità, i tragicomici risultati, previsti solo a metà, di questo nuovo Oriente resuscitato divengono l'argomento di scritti specialistici, in cui l'Est è descritto non secondo moduli narrativi, ma evidenziando complessità, problematicità, speranze deluse, rappresentate in modo profetico dall'autore bianco e orientalista.

Il prevalere sull'aspetto narrativo di una visione più generale - che si verifica anche in un'opera apparentemente narrativa come "The Seven Pillars" - era presente, come abbiamo visto nel secondo capitolo, già in "Modern Egyptians" di Lane. Il conflitto tra visione olistica dell'Oriente (descrizione, prospettiva archeologica) e descrizione narrativa di singoli eventi avviene su vari livelli, toccando alcuni differenti problemi. Poiché si tratta di un conflitto che si ripresenta spesso nell'ambito dell'orientalismo, merita qui un sia pur rapido esame. L'orientalista contempla l'Oriente dall'alto, con l'intenzione di prendere percettivamente possesso dell'intero ampio panorama che gli si distende davanti cultura, religione, mentalità, storia, società. A tal fine egli deve guardare ogni dettaglio attraverso una serie di categorie riduttive (i semiti, la mentalità musulmana, l'Oriente e via dicendo). Poiché si tratta di categorie in primo luogo schematiche ed efficienti, e poiché si dà più o meno per scontato che nessun orientale possa vedersi così chiaramente come lo vede l'orientalista, ogni visione generale dell'Oriente finisce per basare la sua forza e la sua coerenza sulla persona, l'istituzione o il discorso che l'ha generata. Si tratta di una visione fondamentalmente conservatrice, e già abbiamo notato come le idee dell'Occidente a proposito del Vicino Oriente siano rimaste immutate nel corso della storia, a dispetto di ogni evidenza empirica che le abbia confutate. (Si può anzi sostenere che tali idee producano dati empirici a sostegno della loro stessa validità.)

L'orientalista è soprattutto una sorta di rappresentante di tali visioni complessive; Lane è un tipico esempio di come un individuo possa ritenere di aver subordinato le sue idee, e persino le sue esperienze direttive, alle esigenze di una osservazione «scientifica» dell'intero fenomeno collettivamente noto come Oriente, o nazione orientale. La visione complessiva è perciò statica, così come sono statiche le categorie che sottendono l'orientalismo del tardo secolo diciannovesimo. Non si può andare al di là di nozioni come «i semiti» o «la mentalità orientale», sono

questi i termini ultimi di un processo che riconduce ogni varietà di comportamento orientale a una visione generale dell'intero campo. Come disciplina, come professione, come discorso specialistico l'orientalismo esiste soltanto per l'indefinito permanere dell'intero Oriente, perché in mancanza dell'«Oriente» non vi può essere alcuna coerente, intelligibile e articolata forma di conoscenza cui convenga il nome di «orientalismo». L'Oriente appartiene all'orientalismo, così come si ritiene che quest'ultimo possieda una conoscenza appropriata dell'Oriente.

Contro questo sistema statico di «essenzialismo sincronico» (43) che ho chiamato «visione» generale, perché parte dal presupposto che l'intero Oriente possa essere dominato da un unico punto di osservazione, viene esercitata una pressione costante. All'origine di tale pressione è l'elemento narrativo, infatti se si mostra che un qualunque aspetto dell'Oriente può cambiare o evolversi, si introduce un fattore diacronico nel sistema. Ciò che sembrava stabile - e «Oriente» è sinonimo di stabilità e immutabile permanenza - perde la sua stabilità. E l'instabilità suggerisce l'idea che la storia, con l'azione disgregatrice di tutto ciò che è particolare, le ampie correnti di cambiamento, la tendenza alla crescita, al declino o a drammatiche trasformazioni, esista anche in Oriente, e per l'Oriente. La storia, e la narrazione che la rappresenta, mettono in dubbio che una visione generale sia sufficiente, che l'Oriente come categoria ontologica incondizionata non renda giustizia della potenzialità di mutamento insita nel reale.

La forma narrativa, inoltre, è la forma specifica assunta dalla storia scritta per contrastare la staticità della visione generale. Lane ne percepì i pericoli quando rifiutò di dare forma lineare alla sua testimonianza e alle informazioni che intendeva comunicare, optando piuttosto per la monumentalità della prospettiva enciclopedica o lessicografica. La narrazione rappresenta l'uomo come essere che nasce, cresce e muore, dà voce alla tendenza delle istituzioni e delle realtà a trasformarsi; alla probabilità che il mondo moderno e contemporaneo finisca per superare la civiltà «classica», soprattutto, asserisce che il dominio della realtà da parte di ogni visione generale altro non è che volontà di potenza, volontà di verità e di interpretazione, non una condizione storica di natura obiettiva. In breve, la narrazione introduce un punto di vista, una prospettiva e una consapevolezza in contrasto con la trama unitaria della visione generale, viola le serene apollinee finzioni da quest'ultima introdotte.

Quando, con la prima guerra mondiale, l'Oriente fece il suo ingresso nella storia, il compito di accompagnarvelo toccò all'orientalista come rappresentante. A Hannah Arendt dobbiamo la brillante osservazione che il rappresentante imperiale incarnava l'altra faccia della burocrazia (44); come dire che se l'impresa accademica collettiva chiamata orientalismo era un'istituzione burocratica basata su una visione conservatrice dell'Oriente, allora il compito di servire sul posto quella visione era affidato a rappresentanti imperiali come T. E. Lawrence, nel cui lavoro possiamo cogliere con somma chiarezza il conflitto tra narrazione storica e visione generale dove asserisce che «il nuovo imperialismo» tentò «attivamente di imporre responsabilità alle popolazioni locali [dell'Oriente]» (45). La competizione tra le potenze europee indusse queste ultime a pungolare l'Oriente, a spingerlo a essere più attivo e a volgere le spalle alla propria immutabile passività «orientale» per assumere un atteggiamento più moderno e militante. Era importante, nello stesso tempo, che il nuovo dinamismo non si spingesse troppo lontano e sfuggisse di mano; la ben nota giustificazione era che gli orientali non potevano vantare tradizioni di libertà politica.

La drammaticità dell'operato di Lawrence dipende dal fatto di rappresentare simbolicamente la lotta, prima, per destare l'Oriente (privo di forze, vita, atemporale) e metterlo in movimento; poi, per conferire al movimento un carattere essenzialmente occidentale; infine, per contenere il nuovo e ridestato Oriente in una visione personale, i cui aspetti retrospettivi includono un forte senso di tradimento e insuccesso.

«Intendevo creare una nuova nazione, ripristinare un'influenza perduta, dare a venti milioni di semiti fondamenta su cui costruire l'ispirato palazzo incantato dei loro pensieri nazionali. [...] Tutte le province assoggettate dell'impero non valevano per me il cadavere di un solo ragazzo inglese. Se ho restituito all'Est un po' di rispetto per se stesso, una meta, degli ideali; se ho reso più esigente l'usuale dominio del bianco sul rosso, ho reso in una certa misura più adatti quei popoli al nuovo "Commonwealth" in cui le razze dominanti dimenticheranno le loro brutali realizzazioni, e bianchi e rossi e gialli e bruni e neri staranno in piedi fianco a fianco, senza ostilità, al servizio del mondo» (46).

Nulla di tutto ciò, vuoi come intenzione vuoi come intrapresa effettiva o come progetto fallito, sarebbe stato lontanamente possibile in mancanza del punto di vista dell'orientalista bianco.

«L'ebreo nel Metropole di Brighton, l'avaro, l'adoratore di Adone, il lussurioso nelle fornaci di Damasco erano altrettanti segni della capacità semitica di godere la vita. espressioni della stessa fibra che all'estremo opposto si manifestava nell'autonegazione degli esseni, o dei primi cristiani, o dei primi califfi, che trovavano le vie del Cielo più adatte ai poveri di spirito. I semiti erano in bilico tra ricerca del piacere e autonegazione».

Lawrence può contare, per tali affermazioni, sul sostegno di una tradizione assai rispettabile, che come il raggio di un faro percorre il secolo diciannovesimo; a generare la luce, naturalmente, è l'idea di «Oriente», abbastanza potente per illuminare ogni topografia, dalla più semplice alla più complessa, posta entro la sua portata. L'ebreo, il devoto a Adone, il gaudente damasceno sono esempi non tanto di umanità, quanto di un campo semiotico definito «semitico», reso coerente in virtù dell'omonima branca dell'orientalismo. Entro quel campo si davano alcune possibilità:

«Gli arabi si potevano mettere in movimento con un'idea come le marionette con i fili; non essendo legati ad alcuna fede, potevano diventare servitori obbedienti. Nessuno di loro si sarebbe sottratto al legame prima che il successo fosse stato raggiunto, e con quello le responsabilità, il dovere, l'impegno. A quel punto, l'idea se n'era andata, e il lavoro finiva - in un disastro. Privi di un credo, li avresti potuti guidare ai quattro angoli del mondo (ma non in paradiso) mostrando loro le ricchezze della terra e i piaceri che può offrire; ma se lungo il cammino [...] incontravano il profeta di una qualsiasi rivelazione, che non avesse ove posare il capo e dipendesse per il sostentamento dalla carità o dagli uccelli del cielo, avrebbero subito dato le loro ricchezze in cambio dell'ispirazione di costui [...]. Erano instabili come l'acqua, e come l'acqua avrebbero forse prevalso alla fine. Sin dalle origini, in successive ondate si erano infranti contro le scogliere della carne. Ogni ondata si era frantumata, dissolta [...]. Una di tali ondate (e non la più piccola) io stesso sollevai e sospinsi al vento di un'idea, sinché raggiunse la massima forza, poi la cresta cominciò a rovinare e l'onda si spense a Damasco. I suoi resti, respinti dalla resistenza

delle cose acquisite, confluiranno nella prossima ondata, quando, al momento opportuno, il mare sarà sollevato ancora una volta».

I congiuntivi e i condizionali sono, per così dire, il modo in cui Lawrence si prepara il terreno e pone così le premesse per l'ultima parte del brano, in cui, come guida degli arabi, egli li spinge all'azione. Come il Kurtz di Conrad, Lawrence ha tagliato i ponti con la realtà per identificarsi con una realtà nuova, al fine - spiegherà poi - di potersi assumere la responsabilità di «dare forma [...] alla nuova Asia che il tempo inesorabilmente spingeva verso di noi» (47). La Rivolta araba acquista significato solo nella misura in cui Lawrence ha un significato da assegnarle; e il significato che attribuisce all'Asia è di «trionfo», «una dilatazione dei sentimenti [...] nel rendersi conto di aver fatto nostri i dolori e le esperienze di un altro, la sua personalità». L'orientalista è così diventato l'orientale rappresentato, diversamente da quanto era accaduto ad altri osservatori partecipi, tra cui Lane, che l'Oriente aveva con cura tenuto a distanza. Ma vi è in Lawrence un conflitto irrisolvibile tra uomo bianco e orientale e, sebbene egli non ne faccia mai menzione, quel conflitto in pratica ripete in lui lo storico conflitto tra Oriente e Occidente. Conscio della propria influenza in Oriente e anche della propria ambivalenza; inconscio di tutto ciò che in Oriente poteva rammentargli come dopotutto la storia era la storia, e anche senza Lawrence gli arabi sarebbero giunti prima o poi alla resa dei conti con i turchi, egli riduce l'intero racconto della rivolta (il momentaneo successo e l'amaro fallimento) alla "propria" visione di se stesso come «guerra civile in carne e ossa»:

«Eppure nella realtà ci eravamo accontentati di sostituti, nel nostro stesso interesse, o almeno perché come tale ci veniva additato: e potevamo sfuggire alla consapevolezza di ciò solo ricorrendo a una finzione, sia quanto al senso sia quanto al motivo [...]. Non sembrava consentito un retto cammino per noi capi, in quella contorta linea di condotta, passo dopo passo, in una catena di ignoti, inconfessabili motivi che cancellavano o rinforzavano i precedenti» (48).

A questo intimo senso di disfatta Lawrence doveva in seguito aggiungere una teoria riguardante i «vecchi» che lo avrebbero privato del trionfo. Comunque ciò che gli importa è che, in quanto bianco ed esperto, erede di molti anni di sapienza accademica e popolare intorno all'Oriente, egli è in

grado di subordinare il proprio modo di essere al loro, e quindi di vestire i panni del profeta orientale dando forma a un movimento politico nella «nuova Asia». E quando, per qualsiasi ragione, quel movimento manca i propri obiettivi (viene sopraffatto da altri, i suoi ideali vengono traditi, il suo sogno di indipendenza smentito), ciò che conta è la delusione "di Lawrence". Così, lungi dall'essere solo una creatura umana smarrita nel turbine degli eventi, Lawrence si identifica sino in fondo con la lotta per la fondazione della nuova Asia.

Laddove Eschilo aveva rappresentato l'Asia che si doleva della propria sconfitta, e Nerval aveva espresso il suo personale disappunto a proposito dell'Oriente, meno seducente di quanto l'autore lo avrebbe voluto, Lawrence "diventa" sia il continente addolorato, sia una coscienza individuale che esprime la sua quasi cosmica disillusione. Alla fine - e grazie non solo a Lowell Thomas e Robert Graves - Lawrence e la sua visione diventano il vero simbolo del problema orientale: in breve, Lawrence si è assunto la responsabilità dell'Oriente ponendo la propria esperienza conoscitiva tra il lettore e la storia. In effetti, ciò che egli offre al lettore è un'immediata capacità dell'esperto - la capacità di essere, per un momento, l'Oriente - così alla fine tutti gli eventi putativamente attribuiti alla storica Rivolta araba sono ridotti alle esperienze fatte da Lawrence operando per conto di quella.

In questo caso, pertanto, lo stile non è solo il potere di rappresentare simbolicamente amplissime generalità come l'Oriente e gli arabi; è anche un processo di sostituzione e incorporazione per cui una singola voce assume su di sé un'intera storia e - per l'occidentale bianco, lettore o scrittore - diventa il solo Oriente che si possa conoscere. Come Renan aveva rilevato i confini del campo di possibilità offerto ai semiti nella cultura, nel pensiero e nel linguaggio, così Lawrence rileva lo spazio (in effetti appropriandosene) e il tempo dell'Asia moderna. Come risultato l'Asia viene situata tormentosamente vicino all'Occidente, ma solo per un breve periodo; alla fine restiamo con l'impressione di una penosa distanza pur sempre interposta tra «noi» e l'Oriente, di una sorta di marchio destinato a renderlo per sempre straniero all'Occidente. E' questa la scoraggiante conclusione confermata (nel medesimo tempo) dalla fine di "A Passage to India" di E. M. Forster, laddove Aziz e Fielding tentano, senza successo, una riconciliazione.

«'Perché non possiamo essere amici, ora? - disse l'altro, trattenendolo affettuosamente. - E' quello che voglio. E' quello che tu vuoi.'

Ma i cavalli non lo volevano, e scartavano in direzioni opposte; la terra non lo voleva, e innalzava rocce tra le quali i cavalieri dovevano passare uno per volta; i templi, il serbatoio, la prigione, il palazzo, gli uccelli, la carogna, la Guest House che divennero visibili quando sbucarono dalla gola e scorsero Mau in basso, essi non lo volevano, dicevano con le loro cento voci: 'No, non ancora', e il cielo diceva: 'No, non là'» (49).

Questo stile, questa definizione compatta sono qualcosa con cui sempre l'Oriente dovrà fare i conti.

Nonostante il pessimismo, vi è un messaggio politico positivo in tali parole. L'abisso tra Est e Ovest può essere in parte colmato, come ben sapevano Cromer e Balfour, grazie alle superiori forze e conoscenze dell'Occidente. Alla visione di Lawrence è complementare in Francia "Une Enquête aux pays du Levant" di Maurice Barrès, testimonianza di un viaggio nel Vicino Oriente compiuto nel 1914. Come tante delle opere che la precedono, l'"Enquête" è altresì una sorta di compendio; l'autore non solo cerca nell'Est fonti e origini della cultura occidentale, ma anche rifà i viaggi in Oriente di Nerval, Flaubert e Lamartine. Tuttavia a ciò si aggiunge, in Barrès, una dimensione più specificamente politica: egli cerca indicazioni e prove di un possibile ruolo costruttivo della Francia in Oriente. Ma la diversità di competenza tra Francia e Gran Bretagna rimane; la seconda amministra una reale unione di popoli e territori, mentre la prima si muove nel regno delle possibilità spirituali. Per Barrès la presenza francese si coglieva nel modo migliore nelle scuole; così descrive ad esempio un istituto di Alessandria: «Il delizioso vedere quelle ragazzine orientali accogliere e riprodurre così meravigliosamente la "fantaisie" e la melodia dell'Ile-de-France». Se la Francia non può vantare colonie in Oriente, non per questo è priva di qualsivoglia possesso:

«Vi è, in Oriente, un sentimento verso la Francia così devoto e forte da poter assorbire e riconciliare le nostre più diverse aspirazioni. In Oriente noi rappresentiamo la spiritualità, la giustizia e la categoria dell'ideale. L'Inghilterra è potente laggiù; la Germania, onnipotente; ma le anime degli orientali sono nostre».

Barrès, in accesa polemica con Jaurès, propone di vaccinare l'Asia contro le sue stesse malattie, di occidentalizzare gli orientali, di moltiplicare i salutarì contatti con la Francia. Eppure in quei progetti egli difende la diversità di Est e Ovest che dice di voler mitigare.

«Come potremo contare su una élite intellettuale con cui collaborare, fatta di orientali non "déracinés", che continuino a evolversi in base alle loro norme, partecipi delle loro tradizioni familiari, e perciò capaci di gettare un ponte tra noi e la maggioranza della popolazione indigena? Come potremo instaurare relazioni senza perdere di vista la necessità di aprire una via verso intese e trattati, che sarebbero la forma più auspicabile del nostro futuro politico [in Oriente]? Tutto ciò è inteso in fondo a sollecitare in quelle strane popolazioni un'inclinazione a tenersi in contatto con la nostra cultura, "anche se tale inclinazione potrebbe in realtà scaturire dal loro stesso senso di destino nazionale"» (50).

Il corsivo dell'ultima proposizione è dello stesso Barrès. A differenza di Lawrence e di Hogarth (il cui libro "The Wandering Scholar" è un resoconto assai informativo e nient'affatto romantico di due viaggi nel Levante, nel 1896 e nel 1910) (51) egli parla di un mondo di remote possibilità; è quindi più disposto a immaginare un Oriente capace di camminare e con le proprie gambe. Comunque il legame (o il guinzaglio) tra Est e Ovest che egli propugna è strutturato in modo da permettere che una costante pressione intellettuale si trasmetta da ovest verso est. Barrès percepisce gli eventi non sotto forma di ondate, battaglie, avventure spirituali, ma nei termini della coltivazione di un imperialismo intellettuale tenace quanto sottile. La visione britannica, esemplificata da Lawrence, riguarda l'Oriente comunemente inteso, fatto di popoli, organizzazioni politiche e movimenti, tenuti a bada dall'abile tutela dell'uomo bianco: l'Oriente è il «nostro» Oriente, i «nostri» popoli, i «nostri» "dominions". Discriminazioni tra élite e masse sono più rare negli autori anglosassoni che in quelli francesi, le cui analisi e linee di condotta erano spesso basate sulle minoranze e su insidiose pressioni nel nome di un'affinità spirituale tra la Francia e i suoi pargoli coloniali. Gli agenti-orientalisti inglesi - Lawrence, la Bell, Philby, Storrs, Hogarth - durante e dopo la prima guerra mondiale assunsero il duplice ruolo di esperti-avventurieri-eccentrici (inaugurato nel secolo precedente da Lane, Burton, Lady Hester Stanhope) e di autorità coloniali, in stretta prossimità dei centri di potere locali:

Lawrence e gli ascemiti, Philby e la casa di Saud costituiscono gli esempi più noti. La competenza orientale britannica si ispirava a principi di consenso, ortodossia e autorità sovrana, mentre quella francese all'eterodossia, all'originalità, alla nozione di legame spirituale. Non è quindi un caso che tra le due guerre mondiali le due maggiori carriere di studiosi, una britannica e una francese, siano quelle di H. A. R. Gibb e di Louis Massignon, la prima dedicata in modo particolare alla nozione di Sunna (o ortodossia) nell'islam, l'altra alla figura teosofica, simile a Gesù per certi aspetti, del sufi Mansur al-Hallag. Riparerò tra poco di questi due grandi orientalisti.

Se in questo capitolo mi sono occupato di agenti imperiali e consiglieri politici più che di studiosi, è stato per porre in rilievo l'importante sostituzione, nell'ambito dell'orientalismo come conoscenza dell'Oriente e rapporto con esso, dell'atteggiamento accademico con un atteggiamento "strumentale", cui si accompagna un analogo mutamento nei singoli orientalisti, che non sentono più il bisogno di considerarsi - come avevano fatto Lane, de Sacy, Renan, Caussin, Müller e tanti altri - membri di una sorta di corporazione, dotata di tradizioni e rituali propri. L'orientalista è diventato piuttosto il rappresentante della cultura occidentale, colui che riassume nella sua opera la maggiore dicotomia di cui tale opera (indipendentemente dalla sua forma particolare) è l'espressione simbolica: la consapevolezza, il sapere, la scienza occidentali come possesso delle più ardite conquiste e dei più minuti particolari dell'Oriente. Formalmente l'orientalista ritiene di operare in favore dell'unione di Oriente e Occidente, ma lo fa soprattutto ribadendo la supremazia tecnologica, politica e culturale dell'Occidente. Il ruolo della storia in tale unione è minimizzato, se non negato del tutto. Sia vista come una corrente di sviluppo, come un filo di continuità narrativa, o come un campo di forze che si dispiega materialmente e sistematicamente nello spazio e nel tempo, la storia umana - orientale o occidentale che sia - è subordinata a una concezione essenzialista e idealista di Oriente e Occidente. Sentendosi a cavallo del confine che separa Est e Ovest, l'orientalista non solo si esprime in termini di ampie generalità, ma cerca anche di fare di ogni aspetto della vita nell'Est e nell'Ovest un carattere specifico immediato di una o dell'altra metà del mondo.

L'alternarsi, negli scritti degli orientalisti, del sé «esperto» e del sé «testimone e osservatore» viene elaborato soprattutto in termini visivi.

Ecco un tipico brano (citato da Gibb) dalla classica opera di Duncan Macdonald "The Religious Attitude and Life in Islam" (1909):

«Gli arabi mostrano di non essere affatto particolarmente creduli, bensì testardi, materialisti, pronti a interrogare, a mettere in dubbio, a deridere le loro stesse superstizioni e usanze, appassionati di testi sul soprannaturale - e tutto ciò con un'assai curiosa leggerezza, che sconfina nell'infantilismo» (52).

Il vocabolo più importante è dal nostro punto di vista «mostrano», che ci spinge a pensare che gli arabi si offrano (volontariamente o involontariamente) all'esame dell'esperto. Gli attributi loro ascritti, nel denso elenco di caratteristiche prive di sfumature, fa sì che «gli arabi» acquistino una sorta di inconsistenza esistenziale; così, possono venire poi ricondotti alla nozione, comune nel pensiero antropologico moderno, dell'«infantilismo dei primitivi». La tesi di Macdonald implica anche che esista, per descrizioni di questo tipo, una posizione peculiarmente privilegiata: quella dell'orientalista occidentale, la cui funzione rappresentativa è appunto quella di "mostrare" ciò che merita di essere visto. Tutta la storia particolare potrebbe allora essere vista attraverso il culminante, delicato punto d'incontro di Oriente e Occidente. Le complesse dinamiche dell'esistenza umana - ciò che ho definito «storia come narrazione» - diventano irrilevanti o triviali rispetto alla visione circolare tramite cui i dettagli della vita orientale servono solo a ribadire l'orientalità dell'oggetto di studio, e l'occidentalità dello studioso.

Se tale visione può per certi aspetti ricordare quella di Dante, non si devono trascurare le enormi differenze che vi sono tra questo Oriente e quello dell'autore della "Commedia". Le informazioni offerte vogliono essere (e probabilmente sono considerate) scientifiche; gli antecedenti, genealogicamente parlando, sono il pensiero scientifico europeo e le scienze umane in particolare durante il secolo diciannovesimo. Inoltre, l'Oriente non è solo un luogo di meraviglie, o un nemico, o un repertorio di esotismi; è una realtà politica della più grande importanza. Come Lawrence, Macdonald non riesce a separare davvero il ruolo di rappresentante dell'Occidente da quello di studioso. Così la sua visione dell'islam, come quella che Lawrence aveva degli arabi, rende interdipendenti la "definizione" dell'oggetto e l'"identità" di chi dà la definizione. Tutti gli orientali arabi vanno fatti corrispondere al tipo

orientale com'è visto dallo studioso, così come allo specifico incontro con l'Oriente tramite cui l'occidentale riafferma l'essenza dell'Oriente in quanto conseguenza della propria intima estraneità a esso. In Forster e in Lawrence quest'ultima sensazione produce anche il dolore del senso di fallimento personale, mentre in studiosi come Macdonald finisce per rafforzare il discorso dell'orientalista.

E diffonde quel discorso nelle più remote province del mondo della cultura, della politica e della realtà. Nel periodo tra le due guerre mondiali, come facilmente si osserva, per esempio, nei romanzi di Malraux, le relazioni tra Oriente e Occidente raggiunsero una diffusione tanto ampia quanto preoccupante. Ovunque vi erano segni del desiderio di indipendenza dell'Est; nello smembrato Impero ottomano quel desiderio era certo alimentato dagli Alleati ma, come la Rivolta araba e le sue conseguenze mostrano chiaramente, divenne presto problematico. L'Oriente appariva come una sfida non solo per l'Occidente in generale, ma anche per lo spirito, il sapere e la potenza politica dell'Occidente. Dopo più di un secolo di interventi in Oriente (e di studio del medesimo), il ruolo dell'Ovest in un Est coinvolto esso stesso nella crisi della modernità sembrava considerevolmente più delicato. Vi era il problema della vera e propria occupazione militare e quello dei territori sotto mandato; vi era la questione delle rivalità tra le potenze occidentali e dei rapporti sia con le élite locali che con i movimenti politici di massa, miranti a forme di autogoverno o vera e propria indipendenza; vi era il problema generale della convivenza tra civiltà tanto diverse quanto quelle orientali e occidentali. Tutto ciò imponeva una riconsiderazione del sapere occidentale intorno all'Oriente. Sylvain Lévi, presidente della Société asiatique tra il 1928 e il 1935, nonché professore di sanscrito presso il Collège de France, così rifletteva nel 1925 a proposito dello scottante problema dei rapporti tra Est e Ovest:

«E' nostro dovere comprendere la civiltà orientale. Il problema umanistico consistente, a livello intellettuale, nel compiere uno sforzo per comprendere, con intelligenza e sensibilità, le altre civiltà sia nelle loro forme passate che in quelle future, specialmente s'impone a noi francesi [ma analoghe considerazioni avrebbe potuto compiere un inglese: si trattava di problemi di portata europea] in relazione alle nostre grandi colonie asiatiche [...]. Quei popoli sono eredi di una lunga tradizione di storia, arte e religione, il cui senso non hanno interamente smarrito, e che

probabilmente intendono prolungare. Noi ci siamo assunti la responsabilità d'intervenire nel loro sviluppo, talvolta senza consultarli, talaltra rispondendo a una loro richiesta [...]. Sosteniamo, a torto o a ragione, di rappresentare una civiltà superiore, e in nome del diritto che ci verrebbe da tale superiorità, che regolarmente affermiamo con tanta sicurezza da farla sembrare loro incontestabile, abbiamo messo in discussione tutte le loro più radicate consuetudini [...]. In generale, quindi, ogni volta che gli europei sono intervenuti, l'indigeno ha provato una sorta di disperazione globale, resa particolarmente pungente dal sentire che il proprio benessere, nella sfera morale più che in termini meramente materiali, invece di crescere era in realtà diminuito. Tutto questo ha fatto sì che le fondamenta della vita sociale gli sembrassero insicure, prossime a sgretolarsi sotto i suoi piedi, e le colonne dorate su cui progettava di ricostruirsi una vita, nient'altro che cartone dipinto.

La delusione è diventata risentimento da un capo all'altro dell'Oriente, e quel risentimento è ora assai prossimo a mutarsi in odio vero e proprio, e l'odio non fa poi che attendere il momento propizio per mutarsi in atti concreti.

Se per pigrizia o incomprendimento l'Europa non compirà lo sforzo che le è richiesto nel suo stesso interesse, "allora il dramma asiatico si avvicinerà al punto critico".

E' qui che la scienza, che è un modo di vita e uno strumento della politica - ovunque i nostri interessi siano in gioco - ha implicitamente il dovere di penetrare nell'intimo delle civiltà e dei modi di vita dei nativi per scoprire i loro valori fondamentali e le loro caratteristiche durature, invece di soffocarne l'esistenza sotto una massa incoerente di modi di vita importati dall'Europa. Dobbiamo offrirci a quelle civiltà nello stesso modo in cui offriamo gli altri nostri prodotti, cioè nel quadro di liberi scambi sul mercato locale» [Il corsivo è nel testo originale.] (53).

Lévi non incontra difficoltà a connettere l'orientalismo e la politica, perché il lungo - o meglio, il prolungato - intervento occidentale nell'Est non si può negare né in rapporto alle conseguenze per il sapere, né in rapporto a quelle sulla vita delle infelici popolazioni locali; le une e le altre sembrano cooperare nella preparazione di un futuro minaccioso. A dispetto di tante espressioni di umanità, e della lodevole preoccupazione per i sentimenti degli indigeni, Lévi concepisce la congiuntura allora presente in termini spiacevolmente angusti. Si immagina che l'orientale senta il proprio mondo

minacciato da una civiltà superiore; più che dal desiderio di libertà, di indipendenza politica, di progresso culturale "nell'ambito delle sue tradizioni", l'indigeno sembra spinto dal risentimento, persino da un rancore invidioso. La panacea proposta consiste nell'introdurre l'Oriente sul mercato, offrendolo al consumatore occidentale come qualunque altro bene di consumo. In un colpo solo si otterrebbe così di ammansire l'Oriente (permettendogli di considerarsi «eguale» sul mercato occidentale delle idee) e di placare i timori occidentali di un'imminente inondazione proveniente da Oriente. Infine, naturalmente, la preoccupazione principale di Lévi è che, se non si trova una soluzione, «il dramma asiatico si avvicinerà al punto critico».

Dunque l'Asia soffre, eppure proprio perché soffre è una minaccia per l'Europa: l'eterna, tormentata frontiera separa Est e Ovest, quasi immutata dall'antichità classica. Ciò che Lévi sostiene in qualità di moderno orientalista tra i più autorevoli, è ripreso con minore sottigliezza da altri intellettuali umanisti. Per esempio nel 1925 il periodico francese «Les Cahiers du mois» condusse un'inchiesta tra importanti personaggi della cultura di quegli anni; tra essi vi erano orientalisti quali Lévi e Emile Senart, e letterati come André Gide, Paul Valéry ed Edmond Jaloux. Le domande, che riguardavano il rapporto tra Oriente e Occidente erano scottanti, per non dire sfacciatamente provocatorie, particolare di per sé indicativo dell'atmosfera culturale di quel periodo. Scorrendo i temi trattati si noterà immediatamente come nozioni diffuse inizialmente nell'ambito degli studi orientalisti facessero ormai parte del senso comune. Una domanda era se tra Oriente e Occidente ci fosse una reciproca incomprensione (l'idea era di Maeterlinck); un'altra era se gli influssi orientali rappresentassero «un pericolo grave» - parole di Henri Massis - per il pensiero francese; una terza chiedeva a quali valori culturali si potesse attribuire la superiorità dell'Occidente sull'Oriente. La risposta di Valéry mi pare meritevole di trascrizione, tanto schietti sono i suoi argomenti, oltre che rispettati, almeno all'inizio del secolo ventesimo:

«Dal punto di vista della cultura, non credo che abbiamo motivo di preoccuparci molto, "ora come ora", degli influssi orientali. Il fenomeno non è nuovo. Dobbiamo all'Oriente gli inizi di ogni nostra attività artistica, e una considerevole parte delle nostre conoscenze. Possiamo quindi dare il benvenuto a ciò che oggi proviene dall'Oriente, ammesso che qualcosa di nuovo davvero ne provenga - e al riguardo ho seri dubbi.

Il dubbio è precisamente la nostra garanzia, la vera arma di noi europei. Inoltre, in simili questioni, ciò che effettivamente importa è "assimilare". Ma questa, per l'appunto, è sempre stata la grande specialità della mentalità europea nel corso del tempo. Il nostro compito è pertanto conservare questa capacità di scelta, di universale comprensione, di trasformazione di tutto in nostra propria sostanza, capacità che ha fatto di noi ciò che siamo. Greci e romani ci hanno mostrato come comportarci con i mostri asiatici, come affrontarli per mezzo dell'analisi, come distillarne la quintessenza... Il bacino del Mediterraneo mi pare simile a un recipiente chiuso, in cui le essenze dell'Oriente da sempre si raccolgono per essere concentrate» [I corsivi sono nel testo originale.] (54).

Se la cultura europea in genere è riuscita ad assimilare l'Oriente, Valéry è certo consapevole del fatto che l'orientalismo è stato uno dei fattori che hanno consentito il processo. Nel mondo dei wilsoniani principi di autodeterminazione delle nazioni Valéry si affida tranquillamente all'idea che la minaccia si superi attraverso l'analisi. La «capacità di scelta» consisterà per l'Europa in primo luogo nel riconoscere l'Oriente come fonte e origine delle arti e delle scienze, per poi trattarlo come un'origine ormai superata. Così, in un altro contesto, Balfour aveva riconosciuto alle popolazioni autoctone della Palestina il diritto di priorità su quella regione, ma in nessun caso quello di conservarla; le mere aspirazioni di settecentomila arabi, disse, non avevano importanza di fronte al destino di un movimento di colonizzazione essenzialmente europeo (55).

L'Asia rappresentava quindi una continua spiacevole minaccia di distruzione per il «nostro» mondo; come traspare dal seguente commento di John Buchan del 1922:

«La Terra ribolle di energie incoerenti e intelligenze male organizzate. Avete mai riflettuto sulla situazione della Cina? Troverete là milioni di vivaci intelletti impiegati in attività ridicole. Mancano una meta e un potere che li guidi, il loro enorme sforzo è inutile, e della Cina il mondo intero si fa beffe» (56).

Ma se la Cina si fosse organizzata (come fece), vi sarebbe stato poco da ridere. Lo sforzo dell'Europa fu perciò quello di restare ciò che Valéry aveva definito «une machine puissante» (57), capace di assorbire quanto si procurava al di fuori dei suoi confini, di asservirlo ai propri obiettivi

materiali e ideali, di mantenere l'Oriente di volta in volta in uno stato di organizzazione e disorganizzazione. E tutto ciò poteva compiersi solo tramite una chiarezza di visione e di analisi. Se l'Oriente non fosse stato percepito così com'era, le sue energie - militari, materiali, spirituali - avrebbero prima o poi travolto l'Europa. I grandi imperi coloniali, imponenti sistemi di metodica repressione, servivano anche a prevenire la temuta eventualità. Gli abitanti delle colonie, come quelli che George Orwell vide nel 1939 a Marrakech, andavano considerati nient'altro che una specie di emanazione continentale, africana, asiatica, orientale:

«Quando percorrete a piedi una città come questa - duecentomila abitanti, ventimila dei quali non possiedono assolutamente nulla fuorché gli stracci in cui sono avvolti - quando vedete come vivono gli abitanti e, soprattutto, la facilità con cui muoiono, faticate a convincervi di stare camminando in mezzo ad altri esseri umani. Tutti gli imperi coloniali si fondano in realtà su questo fatto. I volti sono bruni, e poi, quanto sono numerosi! Davvero sono fatti anch'essi di carne, come voi? Hanno forse dei nomi? O si tratta semplicemente di una materia scura, indifferenziata, non più individuale di quanto lo siano le api o i coralli? Sorgono dalla terra, s'affannano e patiscono la fame per qualche anno, infine sprofondano nei tumuli senza nome dei cimiteri e nessuno nota che se ne sono andati. I tumuli stessi tornano presto a confondersi col terreno circostante» (58).

A prescindere da alcuni pittoreschi personaggi offerti al lettore europeo dai racconti esotici di autori minori (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall e altri), il non europeo che gli europei conoscono corrisponde alla citata descrizione di Orwell. E' motivo di curiosità e divertimento, oppure atomo di una indifferenziata collettività cui si fa riferimento, sia nel discorso colto che in quello comune, con termini generali come «orientale», «africano», «giallo», «bruno», «musulmano». A quelle astrazioni l'orientalismo aveva fornito maggiore legittimità referenziale, trasformando particolari paradigmi socioculturali in tipi ideali, portatori di valori, idee, posizioni che gli orientalisti a loro volta ritennero di avere individuato nella propria area di studio, propagandandoli poi sino a farne moneta nella cultura europea.

Considerando il fatto che Raymond Schwab pubblicò la sua brillante biografia di Anquetil-Duperron nel 1934 - dando inizio alla serie di studi che avrebbero collocato l'orientalismo nel giusto contesto culturale -,

dobbiamo osservare che la sua opera è in aspro contrasto con la posizione di artisti e intellettuali di quel periodo, per i quali Oriente e Occidente ancora significavano le astrazioni di seconda mano chiamate in causa da Valéry. Non che Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (nella "Connaissance de l'est"), Victor Ségalen e altri ignorassero «la saggezza orientale», come Max Müller l'aveva chiamata poche generazioni prima, piuttosto essi guardavano l'Oriente, e l'islam in particolare, con la sfiducia della quale l'atteggiamento della cultura europea verso l'Oriente era sempre stato gravato. Un buon esempio di quell'atteggiamento si può trovare in una serie di conferenze tenute all'Università di Chicago nel 1924 su «L'Occidente e l'Oriente» da Valentine Chirol, un noto giornalista europeo con una lunga esperienza dell'Est; lo scopo che Chirol si proponeva era chiarire agli americani colti che l'Oriente non era così lontano come forse essi pensavano. Il ragionamento che seguì è semplice: egli disse che l'Oriente e l'Occidente erano irriducibilmente opposti l'uno all'altro, e che l'Oriente - in particolare l'«islamismo» - era una «delle grandi forze mondiali» responsabili «delle più profonde linee di frattura» nel mondo (59). Le drastiche generalizzazioni di Chirol, sono, mi pare, adeguatamente rappresentate dai titoli delle sei conferenze da lui tenute: «Il loro antico campo di battaglia»; «Il tramonto dell'Impero ottomano, il peculiare caso dell'Egitto»; «L'esperimento britannico in Egitto»; «Protettorati e territori sotto mandato»; «Il nuovo fattore del bolscevismo»; «Alcune conclusioni generali».

A resoconti relativamente popolari sull'Oriente come quello di Chirol possiamo aggiungere una testimonianza di Elie Faure, che nelle sue elucubrazioni trae ispirazione, come Chirol, dalla storia, dalla cultura e dal familiare contrasto tra occidentalismo bianco e orientalismo di colore. Mentre elabora paradossi come «la carneficina permanente dell'indifferenza orientale» (perché, a differenza di «noi», «loro» non hanno il concetto di pace), Faure procede a mostrare che gli orientali sono costituzionalmente pigri, che non hanno i concetti di storia, nazione o "patrie", che l'Oriente è essenzialmente mistico, e così via. Faure sostiene che se l'orientale non imparerà a essere razionale, se non svilupperà tecniche di conoscenza positiva, non vi potrà essere "riavvicinamento" tra Est e Ovest (60). Una descrizione assai più dotta e sottile del dilemma Est-Ovest si può trovare nel saggio di Fernand Baldensperger "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", ma anch'egli parla di disprezzo

orientale per le idee, la disciplina mentale e l'interpretazione razionale (61).

Scaturendo dalla profondità della cultura europea, dalla penna di autori che a nome di quella cultura dicono di parlare, simili luoghi comuni (sono infatti perfette "idées reçues") non si possono spiegare semplicemente come esempi di sciovinismo provinciale. Non lo sono e - come apparirà evidente a chiunque conosca la natura delle altre opere di Faure e Baldensperger - il fatto che non lo siano li rende ancora più paradossali. Il loro background è la trasformazione dell'esatta, professionale scienza dell'orientalismo, la cui funzione nella cultura dell'Ottocento era stata il recupero di una parte perduta dell'umanità, ma che nel secolo attuale era diventata sia uno strumento politico, sia, fatto ancora più importante, un codice tramite cui l'Europa poteva interpretare sia se stessa sia l'Oriente. Come abbiamo visto in precedenza l'orientalismo già portava in sé la grande paura europea dell'islam, e ciò fu aggravato dalle sfide politiche del periodo tra le due guerre. Quello che voglio sottolineare è che la metamorfosi di una specializzazione filologica relativamente innocua nella capacità di affrontare movimenti politici, amministrare colonie, fare affermazioni quasi apocalittiche sulla difficile missione civilizzatrice dell'uomo bianco, avveniva nell'ambito di una cultura che si definiva liberale, e vantava una lunga tradizione di cattolicità, pluralismo e apertura mentale. In realtà ciò che si verificò era in aperta contraddizione con i principi liberali: il cristallizzarsi di dottrina e significato, forniti dalla «scienza», in «verità»; perché se quella verità si riservava il diritto di giudicare l'Oriente così immutabilmente orientale come ho indicato, allora la libertà non era altro che una forma di oppressione e di pregiudizio.

La misura di quell'illiberalità, per ragioni che cercheremo di comprendere, molto spesso non fu e non è riconosciuta all'interno della cultura. E' incoraggiante, tuttavia, che sia stata qualche volta sfidata. Ecco un esempio dalla prefazione di I. A. Richards al proprio "Mencius on the Mind" del 1932 (possiamo tranquillamente sostituire «orientale» a «cinese»):

«Per quanto riguarda gli effetti sull'Occidente di una maggiore conoscenza del pensiero cinese, è interessante notare che uno scrittore come Etienne Gilson, che difficilmente si può considerare ignorante o trascurato, può, nella prefazione inglese alla sua "Philosophie de St. Thomas d'Aquino", dire della filosofia tomistica che «accetta e riassume l'intera tradizione umana».

Questo è il modo in cui noi tutti ragioniamo, per noi il mondo occidentale è ancora «il mondo» [o la parte che conta del mondo]; ma un osservatore imparziale potrebbe sostenere che un simile provincialismo sia pericoloso. E non siamo ancora così felici, in Occidente, da potere escludere di soffrirne gli effetti» (62).

L'argomento di Richards parla a favore di ciò che egli chiama «definizione multipla», un tipo di pluralismo che elimina la combattività dei sistemi di definizioni. Che si accetti o non si accetti l'accusa di provincialismo a Gilson, possiamo accettare la tesi che l'umanesimo liberale, del quale l'orientalismo storicamente ha sempre fatto parte, "ritardi" il processo di allargamento del significato tramite cui può essere ottenuta una vera comprensione. Ciò che ha preso il posto dell'allargamento del significato nell'orientalismo del secolo ventesimo, in campo tecnico, è il soggetto che tratteremo nel prossimo paragrafo.

3. Il moderno orientalismo anglofrancese in pieno rigoglio.

Essendoci abituati a considerare l'esperto contemporaneo di una particolare branca della disciplina orientalista come uno specialista di "area studies", non ci rendiamo più conto di come, sino circa alla seconda guerra mondiale, l'orientalista era considerato uno studioso generico (con un ricco bagaglio di conoscenze specifiche, naturalmente), le cui osservazioni assumevano spesso il carattere di affermazioni sintetiche. Con «affermazioni sintetiche» intendo quel tipo di affermazioni, in genere piuttosto semplici, che, formulate dall'orientalista a proposito, poniamo, della grammatica araba o della religione indiana, vengono considerate valide dall'orientalista stesso e dal suo pubblico per l'Oriente nel suo insieme, in modo appunto sintetico. Così ogni studio particolare su un determinato aspetto dell'Oriente avrebbe anche confermato in modo sintetico la profonda orientalità di quell'aspetto. E poiché si riteneva comunemente che l'intero Oriente avesse una profonda coerenza organica, era perfettamente sensato da un punto di vista ermeneutico che lo studioso orientalista ritenesse che i dati materiali con cui aveva a che fare avrebbero condotto alla fine a una migliore comprensione di fattori come il carattere, la mentalità, l'etica o il mondo spirituale degli orientali.

In gran parte dei primi due capitoli ho trattato questo tema con riferimento al primo periodo della storia del pensiero orientalista. La distinzione che qui occorre fare a proposito della sua storia più recente è quella tra il periodo immediatamente precedente e quello seguente la prima guerra mondiale. In entrambi, come nei periodi precedenti, l'Oriente è Oriente a prescindere dai casi particolari, e indipendentemente dallo stile e dalle tecniche utilizzate per descriverlo; la differenza tra i due periodi in questione sta nella "ragione" data dall'orientalista per spiegare l'essenziale orientalità dell'Oriente. Un buon esempio del pensiero prebellico si trova nel seguente brano di Snouck Hurgronje dalla recensione del 1899 del "Muhammedanisches Recht" di Eduard Sachau:

«La legge, che in pratica dovette fare sempre maggiori concessioni agli usi e costumi dei popoli e all'arbitrarietà dei loro governanti, nondimeno conservò una considerevole influenza sulla vita intellettuale dei musulmani. Perciò rimane, ed è tuttora anche per noi, un importante soggetto di studio, non solo per ragioni astratte connesse con la storia del diritto, della civiltà e della religione, ma anche per ragioni pratiche. Quanto più intime divengono le relazioni dell'Europa con l'Est musulmano, quanto più le nazioni musulmane ricadono sotto la sovranità europea, tanto più diviene importante per noi europei avere familiarità con la vita intellettuale, le leggi religiose, e il background concettuale dell'islam» (63).

Sebbene Hurgronje conceda che una cosa tanto astratta come la «legge islamica» abbia occasionalmente ceduto alle pressioni della storia e della società, egli è interessato a preservare tale astrazione per l'uso intellettuale perché nelle grandi linee la «legge islamica» conferma l'ineguaglianza di Est e Ovest. Per Hurgronje la distinzione tra Oriente e Occidente non era un cliché accademico o popolare: al contrario. Per lui significava l'essenziale, storico rapporto di forze tra le due aree. La conoscenza dell'Oriente dimostra, enfatizza o approfondisce la differenza tramite cui la sovranità europea (espressione con un rispettabilissimo pedigree ottocentesco) si estendeva efficacemente sull'Asia. Conoscere l'Oriente come un tutto, quindi, è conoscerlo in quanto affidato alla custodia altrui, ove «altrui» sta per «occidentale». Un brano quasi simmetrico rispetto a quello di Hurgronje si trova nel paragrafo conclusivo dell'articolo di Gibb intitolato "Literature", in "The Legacy of Islam" del 1931. Dopo avere

descritto i tre fortuiti contatti tra l'Est e l'Ovest sino alla fine del secolo diciottesimo, lo studioso rivolge l'attenzione al secolo diciannovesimo:

«Dopo questi tre momenti di contatto casuale, i romantici tedeschi si rivolsero di nuovo all'Est, e per la prima volta si proposero consapevolmente di aprire una strada che permettesse l'ingresso in Europa dell'eredità della poesia orientale. Il secolo diciannovesimo, col suo nuovo senso di potenza e superiorità, parve chiudere la porta in faccia al loro progetto. Oggi, d'altra parte, si notano i segni di un cambiamento. La letteratura orientale è di nuovo studiata per il suo intrinseco valore, e si sta sviluppando una nuova comprensione dell'Oriente. Man mano che questa comprensione si diffonde e l'Est riacquista il suo posto nella vita dell'umanità, la letteratura orientale può ricominciare a svolgere la sua funzione storica, e aiutarci a superare le anguste e opprimenti concezioni che vorrebbero limitare tutto ciò che è significativo nel campo della letteratura, del pensiero e della storia alla nostra porzione del globo» (64).

L'espressione di Gibb «per il suo intrinseco valore» è diametralmente opposta alla serie di ragioni subordinate alla dichiarazione di Hurgronje sulla sovranità europea in Oriente. Ciò che tuttavia permane è l'identità apparentemente inviolabile di qualcosa chiamato «l'Est» e di qualcos'altro chiamato «l'Ovest». Tali entità hanno un'utilità l'una per l'altra, ed è un'evidente e lodevole intenzione di Gibb mostrare che l'influenza sull'Ovest della cultura orientale non necessariamente dev'essere ciò che Brunetière aveva definito «una disgrazia nazionale». Piuttosto, l'Est potrebbe essere concepito come una sfida umanistica agli angusti confini dell'etnocentrismo occidentale.

Nonostante egli avesse in precedenza evocato l'idea goethiana di "Weltliteratur", la proposta di Gibb di una proficua interazione umanistica tra Est e Ovest rispecchia i grandi mutamenti politici e culturali dell'era postbellica. La dominazione europea in Oriente non era giunta alla fine; si era tuttavia evoluta - nell'Egitto britannico - da un'accettazione quasi del tutto passiva del colonialismo da parte della popolazione, a una più complessa situazione, caratterizzata da sempre più insistenti richieste di indipendenza. Erano anni di continui guai per gli inglesi, gli anni di Zaghlul e del movimento Wafd (65). Inoltre, dal 1925 era in corso una recessione mondiale, e anche questo accentuava la tensione diffusa che la prosa di Gibb riflette. Ma l'aspetto specificamente culturale è il più

rilevante in ciò che egli dice. Tenete conto dell'Oriente, sembra voler dire al lettore, della sua potenziale utilità nella lotta del pensiero occidentale contro le proprie strettoie, eccessive specializzazioni e prospettive anguste. Il terreno del dibattito era considerevolmente mutato da Hurgronje a Gibb, così com'erano mutate le priorità. Non si accettava più senza discutere che la dominazione europea sull'Oriente fosse un fatto pressoché naturale; né si presumeva che l'Oriente avesse bisogno dell'illuminismo occidentale. Ciò cui si dava importanza, nel periodo tra le due guerre mondiali, era un'autodefinizione culturale che trascendesse provincialismo e xenofobia. Per Gibb l'Ovest ha bisogno di studiare l'Oriente per affrancare lo spirito dallo sterile specialismo, dall'esagerato egocentrismo campanilistico e nazionalistico, aumentando nel contempo la capacità di afferrare questioni davvero fondamentali per lo studio della cultura. Se l'Oriente appare ormai come un partner in questa nascente dialettica di autocoscienza culturale è perché, in primo luogo, rappresenta una sfida ben più seria che in passato e, in secondo luogo, perché l'Occidente si trova in una fase di crisi culturale relativamente nuova, causata in parte dall'indebolimento del suo controllo sul resto del mondo.

Perciò, nel miglior orientalismo degli anni venti e trenta - rappresentato dalle notevolissime carriere di Massignon e dello stesso Gibb - notiamo elementi in comune con l'opera dei più validi cultori delle scienze umane. Così l'attitudine sintetica di cui ho parlato in precedenza può essere considerata l'equivalente orientalista dei tentativi compiuti nell'ambito delle scienze umane occidentali di concepire la cultura "come un tutto", in modo antipositivistico, intuitivo, simpatetico. Sia gli orientalisti che i non orientalisti partono dalla sensazione che la cultura occidentale stia attraversando una fase di grande importanza, la cui principale caratteristica è l'impatto sulla medesima della risorgente barbarie, dei tecnicismi meschini, dell'aridità morale, dei nazionalismi miopi e via dicendo. L'idea, per esempio, di avvalersi di testi specifici per poi passare dal particolare al generale (per comprendere il modo di vita di un'epoca e di conseguenza la sua cultura) è comune tra gli umanisti occidentali che si ispirano alle teorie e al metodo di Wilhelm Dilthey, così come si trova in grandi orientalisti quali Gibb e Massignon. Il progetto di rivitalizzare la filologia - come può trovarsi negli scritti di Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal - (66) ha la sua controparte nei miglioramenti apportati alla filologia orientalista strettamente tecnica dagli studi di Massignon intorno

a ciò che egli chiamava il «lessico mistico», il vocabolario della devozione islamica e così via.

Ma vi è un altro, più interessante collegamento tra l'orientalismo in questa fase della sua storia, e le scienze europee dell'uomo ("sciences de l'homme"), le "Geisteswissenschaften", a esso contemporanee. Dobbiamo notare, in primo luogo, che gli studi scientifici non orientalisti furono necessariamente più sensibili alla minaccia per la cultura umanistica costituita dall'autocelebrativa, amorale specializzazione tecnica rappresentata, almeno in parte, dalla nascita dei movimenti fascisti. La reazione che seguì determinò l'estensione di questa particolare sensibilità al periodo successivo alla seconda guerra mondiale. Un'eloquente testimonianza di natura sia teoretica che personale si trova in "Mimesis" di Erich Auerbach, e nelle sue ultime riflessioni metodologiche come "filologo" (67). Egli ci dice che "Mimesis" fu scritto durante l'esilio in Turchia, in larga misura come tentativo di "vedere" virtualmente lo sviluppo della cultura occidentale nel momento pressoché ultimo in cui tale cultura conservava ancora la propria integrità e coerenza di civiltà; l'autore si era quindi assegnato il compito di scrivere un'opera di ampio respiro, basata su specifiche analisi testuali, tali da poter formulare i principi delle realizzazioni letterarie occidentali in tutta la loro varietà, ricchezza e fertilità. L'obiettivo era una sintesi della cultura occidentale, in cui la sintesi stessa fosse eguagliata per importanza dall'atto stesso di effettuarla, possibile secondo Auerbach grazie a ciò che egli chiamava «tardo umanesimo borghese» (68). Il singolo particolare veniva così convertito in un simbolo estremamente mediato del processo storico mondiale.

Non meno importante era per Auerbach - e questo è un particolare di evidente importanza in rapporto all'orientalismo - la tradizione umanistica di coinvolgimento in culture e letterature nazionali differenti dalla propria. L'esempio addotto da Auerbach fu Curtius, la cui prodigiosa produzione testimonia la deliberata scelta di un tedesco di dedicarsi professionalmente alle letterature romanze. Non per niente, quindi, Auerbach concludeva le sue considerazioni autunnali con una significativa citazione dal "Didascalicon" di Ugo di San Vittore: «L'uomo che trova dolce il luogo natale è ancora un tenero principiante; quello per cui ogni suolo è come il suolo nativo è già più forte; ma perfetto è quello per cui l'intero mondo è un paese straniero» (69). Più si è capaci di staccarsi dalla propria patria culturale, più è agevole giudicarla, e giudicare il mondo stesso, con quel

distacco culturale e quella generosità indispensabili per un'autentica visione delle cose. E tanto più, inoltre, si riuscirà a valutare se stessi e le altre culture con l'identica combinazione di intimità e distanza.

Dal punto di vista metodologico esercitò una notevole influenza nella formazione di una forza culturale l'uso dei «tipi» nelle scienze sociali, sia come strumento analitico che come modo di cogliere oggetti familiari attraverso una nuova prospettiva. L'esatta storia del concetto di «tipo», così come si riscontra in pensatori dell'inizio del nostro secolo quali Weber, Durkheim, Lukács, Mannheim e nella sociologia della conoscenza in generale, è stata abbastanza discussa (70): tuttavia mi pare che non si sia osservato che, per esempio gli studi su protestantesimo, giudaismo e buddismo condussero Weber (forse suo malgrado) nel territorio originariamente esplorato e rivendicato dall'orientalismo. Là egli trovò un appoggio in tutti quei pensatori dell'Ottocento che ritenevano vi fosse una diversità ontologica tra la «mentalità» economica (e religiosa) di orientali e occidentali. Anche se Weber non studiò mai l'islam in modo approfondito, la sua influenza in questo ambito del sapere fu notevole, soprattutto perché le nozioni di «tipo» costituivano una semplice conferma «esterna» di molte tesi canoniche sostenute dagli orientalisti, le cui concezioni in materia economica non andarono mai al di là dell'asserzione che gli orientali fossero fundamentalmente incapaci di gestire razionalmente il commercio e le attività economiche in genere. Nel campo degli studi islamici, simili cliché godettero di ampio credito per, letteralmente, centinaia di anni - sino a quando nel 1966 apparve l'importante studio di Maxime Rodinson "Islam et capitalisme". Eppure, la nozione di «tipo» - orientale, islamico, arabo o qualsiasi altro - sopravvive e trova sostentamento in analoghi paradigmi, astrazioni o «tipi» tuttora proposti dalle moderne scienze sociali.

Ho già più volte accennato al senso di estraniamento provato dagli orientalisti nell'entrare in contatto - attraverso lo studio o l'esperienza diretta - con una cultura così diversa dalla loro. Ora, una delle differenze che più colpiscono tra l'orientalismo nella sua versione islamica e tutte le altre discipline umanistiche in rapporto alle quali la concezione auerbachiana della necessità dell'estraniamento era applicabile, sta nel fatto che l'orientalismo islamico non considerò mai l'estraniamento un fatto positivo dal punto di vista euristico, né un aiuto a meglio comprendere la propria stessa cultura. Piuttosto, tale sensazione di distacco rafforzò la convinzione di una superiorità della tradizione culturale europea, anche quando si estese all'intera cultura orientale, di cui l'islam era considerato

solo un esempio particolarmente degradato (e, di solito, particolarmente pericoloso). Le premesse per questo orientamento - come ho sostenuto - furono poste nell'ambito degli studi orientalisti durante il secolo diciannovesimo e col tempo divennero par integrante della tradizione orientalista, tramandata di generazione in generazione. Inoltre, credo sia molto probabile che gli studiosi europei abbiano continuato, e in una certa misura continuino, a guardare al Vicino Oriente attraverso le sue «origini» bibliche, e pertanto a considerarlo un luogo in cui il primato delle influenze religiose sarebbe indiscutibile. Per via delle sue speciali relazioni sia con il cristianesimo che con il giudaismo, l'islam ha sempre costituito per gli orientalisti il paradigma (o il «tipo») "originario" della mistificazione culturale, mistificazione connotata ancor più negativamente dal timore che l'islam fosse sin dalle origini (e rimanesse oggi) espressione di una irriducibile ostilità nei confronti dell'Ovest e della sua cultura.

Per queste ragioni, l'orientalismo islamico tra le due guerre mondiali partecipò del generale senso di crisi culturale descritta da Auerbach e da altri studiosi, come in precedenza ho accennato, senza riceverne d'altra parte uno stimolo al proprio sviluppo, come invece accadde ad altre discipline. Infatti, restando fedele all'atteggiamento "religioso" singolarmente polemico che lo aveva caratterizzato sin dall'inizio, neppure poté affrancarsi da vincoli metodologici che quell'atteggiamento rispecchiavano in notevole misura. La sua alienazione culturale da un lato, richiedeva di essere protetta dalle moderne circostanze storiche e sociopolitiche, oltre che dalle revisioni imposte a qualsivoglia tipologia teorica o storica dall'emergere di nuovi dati. Dall'altro, alle astrazioni proposte dall'orientalismo (o piuttosto, alla possibilità di effettuare certe astrazioni) fu, per quanto riguardava la civiltà islamica, riconosciuta una nuova validità; dal momento che si dava per scontato che la visione orientalista dell'islam (basata su un insieme di principi «classici» del tutto privi di riferimento alla realtà) fosse corretta, si diede altresì per scontato che il moderno islam altro non fosse che una riasserzione del vecchio, specialmente in quanto si supponeva che la modernità rappresentasse per esso più un insulto che una sfida. (Il gran numero di supposizioni e postulati in questa descrizione, tra l'altro, mira a sottolineare quale via tortuosa e piuttosto eccentrica l'orientalismo fu costretto a percorrere per preservare il proprio peculiare modo di analizzare la realtà umana.) Infine, se l'ambizione ultima della filologia (così com'era intesa da Auerbach e da Curtius) consisteva nel determinare un allargamento della consapevolezza

degli studiosi e un rafforzarsi dell'ideale dell'umana fratellanza attraverso il riconoscimento dell'universalità di certi aspetti del comportamento umano, bisogna riconoscere che nell'orientalismo islamico essa condusse a un inasprirsi del senso della diversità di Oriente e Occidente.

Le caratteristiche descritte saranno tipiche dell'orientalismo islamico sino ai nostri giorni: la sua posizione di retroguardia rispetto alle altre scienze umane (e persino rispetto ad altre branche dell'orientalismo), il suo generale conservatorismo metodologico e ideologico, e il suo relativo isolamento rispetto ai progressi della cultura umanistica e delle realtà storiche, economiche, sociali e politiche durante il secolo ventesimo (71). Una certa consapevolezza del ritardo dell'orientalismo islamico (o semitico) in effetti aveva cominciato a diffondersi già alla fine del secolo scorso, forse perché non sfuggiva ad alcuni osservatori quanto poco l'orientalismo islamico o semitico si fosse allontanato dal background religioso da cui in origine aveva preso le mosse. Il primo congresso orientalista ebbe luogo a Parigi nel 1873, e sin dall'inizio fu chiaro agli altri studiosi che gli specialisti in cultura islamica e semitica erano intellettualmente molto conservatori, nella più generale accezione del termine. Redigendo un compendio di tutti i congressi svoltisi tra il 1873 e il 1897 lo studioso inglese R. N. Cust diede la seguente valutazione della branca semitico-islamica:

«Questi congressi [per quanto riguarda il settore della cultura semitica antica] hanno effettivamente favorito un incremento del sapere orientalista. Lo stesso non si può dire del settore riguardante la moderna cultura semitica; esso ha registrato una partecipazione numericamente ingente, ma gli argomenti discussi sono stati di modestissimo interesse letterario, rispondenti alle preoccupazioni degli studiosi dilettanti della vecchia scuola, ma non all'altezza della illustre scuola del secolo diciannovesimo. Sono costretto a retrocedere sino a Plinio per trovare la parola adeguata. Era del tutto assente in quel settore il moderno spirito archeologico e filologico, e le relazioni ricordavano piuttosto quelle di un convegno di tutor universitari del secolo scorso, pronti a sottilizzare sul modo in cui si dovesse leggere un brano di commedia greca o sull'accentazione di una vocale, prima che il sorgere della filologia comparativa avesse spazzato via le ragnatele degli scoliasti. Valeva la pena di discutere se Maometto sapesse scrivere o tenere in mano una penna?» (72).

In una certa misura, il polemico conservatorismo descritto da Cust costituiva una versione dotta dell'antisemitismo europeo. Anche l'etichetta di «moderna cultura semitica», destinata a includere sia i musulmani che gli ebrei (e imparentata col settore della cultura semitica antica del quale Renan era stato il pioniere), inalberava il proprio standard razzista, sia pur mantenendo un atteggiamento piuttosto moderato. Un po' più avanti Cust rileva come nel medesimo congresso «il concetto di 'ariano' fornì ampia materia di riflessione». E' chiaro che «gli ariani» costituivano un'astrazione specularmente simmetrica rispetto ai «semiti», ma per le ragioni già esaminate in precedenza tali denominazioni arcaicizzanti parevano assai più pertinenti a proposito dei semiti - con le terribili conseguenze umane e morali che si sarebbero rese evidenti nel corso del secolo ventesimo. Ciò che comunque non è stato sufficientemente sottolineato nelle ricerche storiche sul moderno antisemitismo è la legittimazione che tali denominazioni arcaicizzanti trassero dall'orientalismo; e anche - fatto che ci interessa qui maggiormente - la misura in cui tale legittimazione accademica e intellettuale estenda la sua influenza fino ai nostri giorni, laddove argomento di discussione siano gli arabi, l'islam o il Vicino Oriente. Sebbene infatti non sia più possibile venir presi sul serio dal pubblico dotto (e neanche da quello non dotto) disquisendo di «mentalità negra» o di «psicologia dell'ebreo», si può ancora esserlo pretendendo di indagare intorno alla «mentalità musulmana» o al «carattere degli arabi» - ma su ciò si tornerà successivamente.

Così, per comprendere adeguatamente la genealogia intellettuale dell'orientalismo islamico tra le due guerre mondiali - come si realizzò in maniera interessante (sia detto senza alcuna ironia) nell'opera di Massignon e di Gibb - dobbiamo renderci pienamente conto delle differenze tra la sua propensione alla sintesi nei confronti del proprio materiale, e quella con cui massima è la somiglianza culturale, l'analoga propensione nelle opere di filologi come Auerbach e Curtius. La crisi intellettuale dell'orientalismo islamico non era che un ulteriore aspetto della crisi spirituale del «tardo umanesimo borghese»; dal punto di vista stilistico e formale, tuttavia, l'orientalismo islamico suddivideva i problemi del genere umano in due distinte categorie: «occidentale» e «orientale». Si pensava, per esempio, che per l'orientale termini come «liberazione», «autoespressione» e «realizzazione personale» avessero un significato diverso che per l'occidentale. L'orientalismo islamico esprime le proprie

concezioni intorno all'islam in modo da sottolineare la propria "resistenza" al cambiamento nonché quella attribuita ai musulmani; resistenza che significava di volta in volta opposizione alla comprensione reciproca tra Est e Ovest, a una maggiore eguaglianza tra uomini e donne nella società, e in fondo a ogni abbandono della tradizione in favore della modernità. Tanto forte era la sensazione di un'opposizione a ogni cambiamento, tanto efficace e invincibile essa era considerata che leggendo molti autori orientalisti si ha l'impressione che la catastrofe più temuta non fosse la distruzione della civiltà occidentale per opera dell'Oriente ma il crollo delle barriere che tenevano Est e Ovest provvidenzialmente separati. Quando Gibb si esprime a sfavore del moderno nazionalismo islamico, fu motivato dall'opinione che quel nazionalismo avrebbe minato i vincoli profondi che rendevano l'islam orientale; il risultato ultimo del nazionalismo secolarizzante sarebbe consistito nel rendere l'Est sempre più indistinguibile dall'Ovest. Testimonia tuttavia della straordinaria capacità di Gibb di immedesimarsi in una religione straniera il fatto che sia riuscito a esprimere la sua disapprovazione dando l'impressione di "parlare a nome" della comunità islamica ortodossa. In qual misura ciò sia una nuova versione dell'antica abitudine orientalista di parlare a nome dei nativi, e in che misura rappresenti invece un sincero tentativo di difendere quelli che Gibb considerava gli interessi del mondo islamico, è un dilemma la cui soluzione sta probabilmente a mezza via tra le due alternative.

Nessuno studioso e nessun pensatore può ovviamente rappresentare in modo perfetto il genere o la scuola cui, per la sua nazionalità o per determinate circostanze storiche, è considerato appartenere. Tuttavia in una tradizione così specializzata e relativamente autosufficiente come quella orientalista, credo sia presente in ogni studioso la nozione, in parte conscia e in parte inconscia, di appartenere a una specifica tradizione nazionale, se non a una vera e propria ideologia nazionale. E ciò è ancora più vero a causa del coinvolgimento politico diretto di quasi tutte le nazioni europee in questo o quel paese orientale: l'esempio di Snouck Hurgronje, per citare uno studioso né britannico né francese il cui senso di identità nazionale era semplice e chiaro, ci si presenta subito alla mente (73). Eppure, anche dopo aver puntualizzato tutte le differenze che sempre intercorrono tra il singolo individuo e il «tipo» cui appartiene (o tra l'individuo e la tradizione), resta impressionante sino a che punto Gibb e Massignon "siano stati" tipici e rappresentativi. Forse ancor più corretto sarebbe affermare che Gibb e Massignon soddisfecero tutte le aspettative

imposte loro dalle rispettive tradizioni nazionali, dalla politica delle nazioni cui appartenevano, e dall'intrinseca logica delle loro «scuole» di orientalismo.

Sylvain Lévi propone una netta ed efficace distinzione tra quelle scuole:

«L'interesse politico che lega l'Inghilterra all'India obbliga i ricercatori inglesi a uno stretto contatto con la realtà concreta, e garantisce la coesione tra le rappresentazioni del passato e lo spettacolo del presente.

Nutrita dalle tradizioni classiche, la Francia indaga le manifestazioni del pensiero umano, come si presentano in India, con lo stesso spirito con cui si rivolge alla Cina» (74).

Sarebbe semplicistico affermare che tale polarità si sia concretizzata, da un lato, in opere e concezioni sobrie, efficaci e concrete, e dall'altro in opere e concezioni speculative, brillanti e universalistiche. Tuttavia tale polarità riesce a illuminare due lunghe e apprezzatissime carriere che dominarono la scena dell'orientalismo islamico francese e anglosassone sino agli anni sessanta di questo secolo; e se è lecito attribuire un significato a tale predominio, la ragione sta nel fatto che entrambi gli studiosi appartenevano a una tradizione ben consapevole di sé, i cui caratteri (o i cui limiti, intellettualmente e politicamente parlando) si possono descrivere come li ha descritti Sylvain Lévi nel passo citato.

Gibb nacque in Egitto, Massignon in Francia. Entrambi divennero uomini assai religiosi, grandi indagatori non tanto della società, quanto della religiosità nella vita sociale. Entrambi furono altresì personalità profondamente mondane, e uno dei loro contributi più importanti consistette nell'applicare la conoscenza tradizionale alla realtà politica contemporanea. Tuttavia la portata dei loro contributi, e in un certo senso la loro struttura, è assai differente, sia pure tenendo conto delle ovvie diversità nella loro formazione culturale e nella loro educazione religiosa. Nella sua dedizione all'opera di al-Hallag - «tracce della quale», affermò Gibb nel necrologio di Massignon del 1962 «egli non smise mai di cercare nella letteratura e nel culto del tardo islamismo» - l'ambito praticamente illimitato delle indagini avrebbe virtualmente condotto Massignon ovunque, alla ricerca di manifestazioni dello «spirito umano attraverso lo spazio e il tempo». Con la sua opera rivolta «a ogni aspetto e sfera della vita e del pensiero musulmano contemporaneo», la presenza di Massignon

costituì un'incessante sfida per i colleghi. Gibb, tra gli altri, certamente lo ammirò, ma finì pure per prendere le distanze da

«tematiche che in qualche modo legavano la vita spirituale dei musulmani a quella dei cattolici [e che gli permisero di individuare] un elemento di affinità tra le due religioni nella venerazione di Fatima, e pertanto lo spinsero a interessarsi allo studio del pensiero sciita nelle sue varie manifestazioni, e a temi come le comuni origini abramiche o il racconto dei sette dormienti. I suoi scritti su tali argomenti, grazie alle loro qualità, hanno acquisito durevole importanza nel campo degli studi islamici. Ma proprio per quelle qualità essi risultano composti, per così dire, su due registri. Da un lato vi è l'ordinario livello della ricerca obiettiva, ove ci si sforza di chiarire la natura di un certo fenomeno tramite un abile uso dei tradizionali strumenti della ricerca accademica. Dall'altro vi è il livello in cui i dati e le interpretazioni obiettive vengono assorbiti e trasformati per opera di un'intuizione individuale di natura spirituale. Non sempre è facile tracciare un confine tra il livello della ricerca obiettiva e la trasfigurazione derivante dalla creatività e ricchezza della sua personalità».

E' discutibile che vi sia qui un'allusione al fatto che un cattolico possa essere interessato più di un protestante alla «venerazione di Fatima», mentre è evidente la diffidenza di Gibb nei confronti di chiunque renda incerta la distinzione tra ricerca «obiettiva» e ipotesi basate su una (sia pur raffinata) «intuizione individuale di natura spirituale». Gibb non sbagliava, comunque, a riconoscere, nel successivo paragrafo del necrologio, la «fertilità» dell'intelligenza di Massignon in campi così diversi come «il simbolismo nell'arte musulmana, la struttura della logica musulmana, la complessità della finanza medievale e l'organizzazione delle corporazioni artigiane»; e fu nel giusto, poco dopo, quando indicò nel precoce interesse di Massignon per le lingue semitiche la fonte di «studi ellittici che per il non iniziato quasi rivaleggiavano con i misteri dell'antica ermetica». Comunque, egli conclude con un'osservazione generosa:

«per noi, la lezione che con il suo esempio egli impartì agli orientalisti della propria generazione fu che lo stesso orientalismo classico non può più ritenersi all'altezza, in mancanza di un certo grado di coinvolgimento, delle forze vive che hanno dato significato e valore ai diversi aspetti delle culture orientali» (75).

Questo, naturalmente, fu il fondamentale contributo di Massignon, ed è innegabile che nell'islamologia (com'è talvolta chiamata) francese contemporanea si è consolidata una tradizione basata sull'identificazione con le «forze vive della cultura orientale»; basti menzionare gli straordinari risultati di studiosi come Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez - peraltro assai diversi tra loro per metodo e intenzioni - per rimanere colpiti dalla fruttuosità dell'esempio di Massignon, la cui influenza su ciascuno dei pensatori citati è inconfondibile.

Tuttavia, scegliendo di focalizzare il suo commento in modo quasi aneddotico sulle varie doti e debolezze di Massignon, Gibb finisce per trascurare taluni degli aspetti che rendono tanto diverso da lui lo studioso francese e che, nello stesso tempo, se considerati nel loro insieme, ne fanno l'autentico simbolo di uno sviluppo così decisivo nell'orientalismo francese. Uno di essi è il background personale di Massignon, che tanto bene illustra la semplice verità enunciata da Lévi a proposito dell'orientalismo francese. La semplice idea di «uno spirito umano» era più o meno estranea al background intellettuale e religioso di un orientalista britannico come Gibb: nel caso di Massignon la nozione di «spirito», quale realtà insieme religiosa, morale, storica ed estetica, è qualcosa che egli pare aver cominciato ad assimilare sin dall'infanzia. La sua famiglia era in rapporti di amicizia con personaggi della levatura di Huysmans, e in quasi tutto ciò che scrisse è ben evidente il fatto che Massignon crebbe in un ambiente intellettuale, tra gli ideali del tardo simbolismo; e ciò si nota anche quando parla del particolare tipo di cattolicesimo (e di misticismo sufi) nel quale era interessato. Non vi è austerità nell'opera di Massignon, composta in uno dei grandi stili francesi del secolo. Le sue idee sull'esperienza umana attingono abbondantemente a pensatori e artisti a lui contemporanei, ed è appunto l'ampio respiro culturale del suo stile a porlo in una categoria affatto diversa da quella di Gibb. La sua originaria impostazione derivava dal periodo del cosiddetto decadentismo estetico, ma era pure debitrice nei confronti di pensatori come Bergson, Durkheim e Mauss. Il primo contatto con l'orientalismo avvenne attraverso Renan, le cui lezioni aveva ascoltato da giovane; era anche stato studente di Sylvain Lévi, e contava tra i propri amici Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques e Raïssa Maritain e Charles de Foucauld. Più tardi assimilò i contributi offerti da discipline relativamente recenti come la sociologia urbana, la

linguistica strutturale, la psicoanalisi, l'antropologia contemporanea e la nuova storiografia. I suoi saggi, anche a prescindere dal monumentale studio di al-Hallag, si rivolsero all'intero corpus della letteratura islamica; l'incredibile erudizione e la personalità, per così dire, familiare, evocano taluni personaggi creati da Jorge Luis Borges. Era assai sensibile ai temi «orientali» nella letteratura europea, interesse, questo, che aveva in comune con Gibb; tuttavia, diversamente da questi, Massignon non era specialmente attratto dagli scrittori europei che «capivano» l'Oriente, né dai testi europei che a livello artistico corroboravano quanto studiosi orientalisti avrebbero scoperto in seguito (si pensi all'interesse di Gibb per Scott, come fonte di informazioni per lo studio del Saladino). L'«Oriente» di Massignon era in piena sintonia con il mondo dei sette dormienti o delle implorazioni abramiche (i due temi isolati da Gibb come caratteri distintivi della visione non ortodossa dell'islam propria di Massignon): insolito, un po' peculiare, rispondente alle straordinarie doti interpretative di Massignon (alle quali, in un certo senso, quella visione dovette la propria stessa esistenza). Se Gibb apprezzò il Saladino di Walter Scott, Massignon ebbe un'analoga predilezione per Nerval, "poète maudit" e uomo dalla personalità singolarissima, che morì suicida. Tutto ciò non fa di Massignon uno studioso tutto rivolto al passato; al contrario, condizionò con la propria forte presenza le relazioni franco-islamiche, nella politica e nella cultura. Come penso sia ormai chiaro, egli era un uomo non privo di passione, e riteneva che l'islam potesse essere colto non solo a livello intellettuale, ma anche tramite una sorta di devozione verso tutte le sue manifestazioni, non ultime le forme di cristianità orientale assimilate dall'islam, un sottogruppo delle quali, la Sodalità di Badaliya, fu caldamente incoraggiato da Massignon.

Le considerevoli doti letterarie di Massignon conferiscono talvolta ai suoi lavori l'aspetto di riflessioni originali, apertamente cosmopolite e spesso assai personali. Tale apparenza è ingannevole, e in realtà assai di rado dà un'idea adeguata della sua opera. Ciò che espressamente si sforzava di evitare fu, come egli stesso dice, «l'analisi analitica e statica dell'orientalismo» (76), cioè una sorta di passivo affastellare, a proposito di un testo o di un argomento islamico, citazioni, antecedenti, fonti, prove e dimostrazioni, senza preoccuparsi di ciò che un simile apparato rischia di soffocare. Il suo approccio consiste piuttosto nell'includere il più possibile nell'analisi il contesto di uno scritto o di un problema, nell'animarlo, e nel sorprendere il lettore con le impreviste prospettive che si schiudono a chi,

come Massignon, vuole superare i confini dottrinali e tradizionali nel nome di una più profonda comprensione del nucleo umano di ciascun testo. Nessun altro moderno orientalista - certamente non Gibb, che pure ebbe un'analoga influenza - avrebbe potuto appellarsi con tanta facilità (e precisione) in un medesimo saggio a una varietà di aspetti della mistica islamica, a Jung, a Heisenberg, a Mallarmé e a Kierkegaard; e senza dubbio pochissimi orientalisti hanno mai potuto vantare tanta versatilità e insieme la concreta esperienza politica di cui egli stesso parlò nel saggio del 1952, "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle" (77). Eppure, il suo mondo intellettuale era ben definito, e mantenne una specifica struttura dal principio alla fine della sua carriera, ruotando sempre, nonostante la ricchezza di riferimenti e prospettive originali, intorno a un immutabile insieme di idee fondamentali. Tenteremo ora di riassumere brevemente queste idee, e i principali nessi che le collegavano. Massignon scelse come punto di partenza le tre religioni abramiche, delle quali l'islam è la religione di Ismaele, il monoteismo di un popolo escluso dalla promessa divina fatta a Isacco. L'islam sarebbe perciò una religione «di opposizione» (a Dio Padre, a Cristo in quanto incarnazione divina), che ciò nonostante conserva la tristezza generata dalle lacrime di Hagar. L'arabo sarebbe di conseguenza una vera e propria «lingua delle lacrime», così come il concetto di "jihad" (che per Massignon esplicitamente costituisce la dimensione epica dell'islam che Renan non avrebbe saputo cogliere) possiederebbe importanti implicazioni intellettuali come lotta contro il cristianesimo e il giudaismo in quanto nemici esterni, e contro l'eresia in quanto nemico interno. Nello stesso tempo Massignon riconosceva nell'islam un'importante controcorrente (che sempre più avrebbe considerato suo primario compito delucidare) che si esprimeva nella ricerca di una via mistica di riconciliazione con la grazia divina. I tratti distintivi di tale misticismo erano, naturalmente, la sua natura soggettiva e la tendenza non razionale e in fondo inesplicabile verso un'esperienza singolare, individuale, momentanea di partecipazione al divino. L'intera indagine di Massignon intorno all'esperienza mistica fu pertanto un tentativo di descrivere la strada percorsa da alcune anime oltre i limiti imposti dalla comunità islamica ortodossa, la Sunna. Il mistico iraniano, secondo Massignon, è più intrepido del mistico arabo, in parte in quanto ariano (le vecchie definizioni ottocentesche di «ariano» e «semitico» esercitarono grande forza cogente sul pensiero di Massignon, come pure l'opposizione binaria di Schlegel tra le due famiglie

linguistiche, considerata del tutto legittima dallo studioso francese) (78), in parte in quanto uomo votato alla ricerca della perfezione; il mistico arabo, per Massignon, tendeva piuttosto a ciò che Waardenburg chiama «monismo testimoniale». La figura che per Massignon divenne paradigmatica a tal proposito fu quella di al-Hallag, che cercò per sé una liberazione al di fuori della comunità ortodossa chiedendo, e infine ottenendo, proprio quella crocifissione rifiutata dall'islam nel suo insieme. Maometto, per Massignon, aveva deliberatamente rifiutato l'opportunità offertagli di colmare il divario che lo separava da Dio. Il compito portato a termine da al-Hallag sarebbe perciò consistito nel realizzare un'unione mistica con Dio in contrasto con l'ortodossia islamica.

Il resto della comunità ortodossa viveva in una condizione definita dallo studioso francese «sete ontologica». Dio si presenta all'uomo sotto forma di assenza, di rifiuto di essere presente, tanto più radicale in quanto la coscienza che il devoto musulmano ha della propria sottomissione al volere divino (all'islam, appunto) si esprime in un desiderio di preservare la trascendenza di Dio e nell'intolleranza verso ogni forma di idolatria. Centro di tale concezione è per Massignon il «cuore circonciso», che mentre è preso nella morsa del fervore testimoniale musulmano può, come nel caso di al-Hallag, infiammarsi altresì di passione divina o di amore rivolto a Dio. In entrambi i casi, la trascendente unità divina ("tawhid") è qualcosa che sempre più dev'essere avvicinato e intellettualmente compreso dal devoto musulmano, o per mezzo della testimonianza o attraverso l'amore mistico rivolto a Dio: ciò, sostiene Massignon in un saggio tra i più complessi, definirebbe l'«intenzione» dell'islam (79). E' chiaro che le simpatie di Massignon vanno alla corrente mistica, tanto per la maggior prossimità di questa al suo stesso temperamento di cattolico, quanto per la rottura che essa rappresenta nei confronti, e all'interno, del corpus delle credenze islamiche ortodosse. La sua immagine dell'islam è quella di una religione sempre alle prese con le sue stesse negazioni, il suo ruolo di ultima venuta tra le grandi religioni abramiche, una certa qual desertica nudità nella visione della realtà mondana, potenti strutture difensive contro la «commozione psicologica» del tipo sperimentato da al-Hallag e da altri mistici sufi, la solitudine dovuta al fatto di essere l'ultimo, tra i tre grandi monoteismi, ad aver conservato un carattere pienamente «orientale» (80).

Una così severa interpretazione dell'islam con i suoi «invariants simples» (81) (specialmente per un pensatore tanto rigoglioso quanto Massignon),

non implica tuttavia alcuna preconcepita ostilità da parte dello studioso. In Massignon si rimane ben presto colpiti dall'insistenza con cui è sottolineata la necessità di una lettura approfondita dei testi - una raccomandazione della cui assoluta sincerità è impossibile dubitare. Nel 1951 egli scriveva per esempio che il suo orientalismo non era «né una mania di esotismo, né un rinnegare l'Europa, ma un mettere a confronto i nostri metodi di ricerca e le tradizioni delle civiltà antiche» (52). Applicato alla lettura di un testo arabo o islamico, questo tipo di orientalismo ha prodotto interpretazioni davvero molto acute; sarebbe sciocco misconoscere l'originalità e la genialità dei contributi di Massignon. Vorrei tuttavia richiamare l'attenzione su due elementi della definizione di orientalismo da lui proposta: «i nostri metodi di ricerca» e «le tradizioni delle civiltà antiche». Massignon riteneva di aver realizzato una sintesi, tuttavia è abbastanza sconcertante non l'ormai scontata contrapposizione di Europa e Oriente, bensì l'asimmetria tra i due poli. Massignon sembra affermare implicitamente che la differenza tra Est e Ovest corrisponda in sostanza a quella tra modernità e tradizione. E per la verità nei suoi scritti su problemi politici e contemporanei, nei quali i limiti del metodo di Massignon si colgono quasi immediatamente, la contrapposizione di Est e Ovest emerge in modo assai peculiare.

Nel migliore dei casi, la visione dell'incontro tra Est e Ovest da parte dello studioso francese attribuiva gravi responsabilità all'Occidente per la sua politica di conquista, di colonialismo, di incessanti attacchi contro l'islam. Massignon combatté instancabilmente per la civiltà musulmana e, come testimoniano i numerosi saggi e lettere posteriori al 1948, in difesa dei profughi palestinesi, dei diritti di musulmani e cristiani in Palestina contro il sionismo, soprattutto lottò contro ciò che definì, in risposta a un'affermazione di Abba Eban, il «colonialismo borghese» di Israele (83). Eppure la cornice in cui è inscritta la sua visione assegna in fondo l'Oriente islamico all'antichità, l'Occidente alla modernità. Come Robertson Smith, Massignon considerava gli orientali non uomini moderni, bensì «semiti», tale riduttiva categoria ebbe infatti una forte presa sul suo pensiero. Per esempio, quando nel 1960 pubblicò con Jacques Berque, suo collega al Collège de France, il dialogo sugli «arabi» in «Esprit», la discussione fu in gran parte dedicata a stabilire se il miglior modo per accostarsi ai problemi degli arabi contemporanei, e in particolare al conflitto arabo-israeliano, fosse quello di considerarli in effetti problemi "semitici". Berque tentò gentilmente di obiettare, e prospettò a Massignon la possibilità che, come

gran parte dell'umanità, gli arabi avessero subito quella che egli definì «una trasformazione antropologica». Massignon respinse la possibilità senza esitazione (84). I suoi continui sforzi di capire e interpretare il conflitto palestinese, nonostante il profondo umanitarismo che li ispirava, non lo portarono mai a leggerlo altrimenti che come contesa tra Isacco e Ismaele o, nel quadro della polemica verso Israele, nei termini dei tradizionali attriti tra giudaismo e cristianesimo. Quando città e villaggi arabi erano conquistati dalle forze sioniste, era la sensibilità religiosa di Massignon a sentirsi offesa.

L'Europa, e la Francia in particolare, erano considerate realtà "contemporanee". In parte a causa del suo iniziale incontro con gli inglesi durante la prima guerra mondiale, Massignon serbò una pronunciata antipatia per l'Inghilterra e la sua politica. Lawrence, come individuo e come «tipo», rappresentava una politica inutilmente complessa cui Massignon si oppose durante le trattative con Faisal: «Ho cercato con Faisal [...] di penetrare il senso della sua stessa tradizione». L'Inghilterra rappresentava l'«espansionismo» occidentale in Oriente, il predominio di amorali considerazioni economiche, una filosofia delle relazioni internazionali ormai datata (85). I francesi erano un popolo più moderno, costretto a cercare in Oriente ciò che aveva perso in spiritualità, valori tradizionali e via dicendo. Quest'ultima concezione è da ascrivere, a mio avviso, al peso della tradizione ottocentesca che vedeva nell'Oriente una medicina per lo spirito occidentale, tradizione che ha il suo capostipite in Quinet. Massignon vi aggiunse un sentimento di compassione cristiana:

«Per quanto riguarda gli orientali, avremmo dovuto ricorrere a questa scienza della compassione, a questa 'partecipazione' anche nella ricostruzione delle loro lingue e della loro struttura mentale, cui appunto noi dobbiamo partecipare: perché alla fine tale scienza testimonia o di verità che sono anche nostre, o di verità che abbiamo smarrito e dobbiamo ritrovare. Infine, perché in un senso profondo tutto ciò che esiste ha in sé qualcosa di buono, e anche quelle povere genti colonizzate non esistono per i nostri scopi soltanto, ma in se stesse e per se stesse ["en soi"]» (86).

Nondimeno l'orientale, "en soi", sarebbe stato incapace di apprezzare o comprendere se medesimo; in parte a causa dell'ingerenza europea, aveva smarrito la propria religione e la propria "philosophie". Il musulmano aveva dentro di sé «un vuoto immenso», ed era più prossimo all'anarchia e

al suicidio. Diveniva quindi un obbligo morale per la Francia allearsi al desiderio musulmano di difendere la propria tradizionale cultura, il ruolo delle proprie istituzioni dinastiche, il patrimonio dei credenti (87).

Nessuno studioso, neppure un Massignon, può resistere alle pressioni esercitate dalla nazione e dalla tradizione culturale cui appartiene. In quasi tutto ciò che ha detto dell'Oriente e del suo rapporto con l'Occidente, Massignon sembra ribadire, anche se perfezionandole, le idee di altri orientalisti francesi. Bisogna riconoscere, è vero, che i perfezionamenti apportati, il personalissimo stile, il genio individuale sembrano infine avere prevalso sulle costrizioni politiche operanti impersonalmente attraverso la tradizione e l'ambiente nazionale. Nondimeno, il corso delle sue ipotesi e interpretazioni riguardanti l'Oriente si è pienamente mantenuto nell'alveo della tradizione orientalista, nonostante la piuttosto eccentrica personalità dell'autore. A suo avviso l'Oriente islamico era spirituale, semitico, tribale, radicalmente monoteista, non ariano: gli aggettivi paiono un catalogo di definizioni antropologiche della fine del secolo diciannovesimo. Le esperienze alquanto terrene della guerra del colonialismo, dell'imperialismo, dello sfruttamento economico, dell'amore, della morte, dell'interscambio culturale sembrano sempre venir filtrate, in Massignon, attraverso lenti metafisiche e in ultima analisi disumane. Esse divengono allora semitiche, europee, orientali, occidentali, ariane, non ariane e così via. Tali categorie davano un ordine al suo mondo, conferendogli ciò che a suo giudizio era un più profondo significato - e, almeno nel suo caso, può darsi che fosse così. In un'altra direzione, tra le concezioni individuali ed estremamente dettagliate del mondo dei dotti, Massignon si pose in una posizione particolare. Egli ricostruì e difese l'islam da un lato contro l'Europa, dall'altro contro la sua stessa ortodossia. Tale intervento - perché di questo si trattava - nei confronti dell'Oriente come animatore e difensore è emblematico della sua accettazione della diversità dell'Oriente, e insieme della volontà di tramutarlo in ciò che egli desiderava. L'uno e l'altro atteggiamento, il desiderio di conoscere e comprendere l'Est e quello di trasformarlo, erano molto forti in Massignon. Il suo al-Hallag, del resto, rappresentava assai bene tale duplice volontà. La sproporzionata importanza accordata al mistico da Massignon rivela in primo luogo la scelta di elevarlo ben al di sopra della cultura cui apparteneva e, in secondo luogo, il fatto che al-Hallag era divenuto una costante sfida, irritante persino, per un cristiano occidentale la cui fede non arrivava (e forse non poteva arrivare) all'estremo sacrificio di sé cui il sufi

invece seppe spingersi. In entrambi i casi, l'al-Hallag di Massignon doveva letteralmente personificare, incarnare, valori considerati inaccettabili dal principale sistema dottrinale islamico, un sistema che Massignon infatti descrisse onde poterlo poi porre in discussione tramite al-Hallag.

Da ciò non deriva necessariamente che l'opera di Massignon debba considerarsi scorretta, né che la sua maggiore debolezza consista nell'aver dato dell'islam come fede del musulmano «medio» o «comune» un'idea sbagliata. Un eminente studioso musulmano ha in effetti sostenuto proprio questa opinione, a proposito dell'orientalismo inglese, pur astenendosi dal citare Massignon (88). Per quanto si possa essere tentati di abbracciare la medesima posizione - perché, come ho tentato di dimostrare, l'islam è stato fondamentalmente frainteso in Occidente - il vero problema è se possa mai esistere qualcosa come una rappresentazione veritiera, o se piuttosto ogni rappresentazione, proprio in quanto tale, sia immersa in primo luogo nel linguaggio e poi nella cultura, nelle istituzioni e nell'ambiente politico dell'artefice o degli artefici della rappresentazione. Se quest'ultima alternativa è quella giusta (come io credo), allora dobbiamo essere pronti ad accettare il fatto che ogni rappresentazione è "eo ipso" intrecciata, avvolta, compresa in molti altri fattori oltre che nella «verità», senza contare che quest'ultima è a propria volta una rappresentazione. Saremo insomma indotti, dal punto di vista metodologico, a pensare le rappresentazioni (esatte o inesatte, la distinzione è, al più, una questione di grado) come comprese in un comune spazio scenico definito non solo dall'argomento della rappresentazione, ma da comuni tradizioni, retaggi storici, universi di discorso. Entro tale spazio - che non viene creato, ma è preesistente allo studioso, che in esso deve trovare una posizione - ogni ricercatore offre i propri contributi. Detti contributi, per quanto geniali ed eccezionali, sono in primo luogo strategie per la ridisposizione del materiale nello spazio scenico; persino lo studioso che rintraccia un manoscritto smarrito da tempo immemorabile introduce il testo «trovato» in un contesto pronto ad accoglierlo, perché questo è il vero significato del "trovare" un nuovo testo. Così ogni contributo individuale causa dapprima mutamenti all'interno dello spazio scenico, e poi il costituirsi di una nuova stabilità, proprio come in una superficie su cui si trovano venti bussole, l'aggiunta della ventunesima causa dapprima oscillazioni generalizzate, e poi l'emergere di una nuova configurazione.

Le rappresentazioni dell'orientalismo nella cultura europea corrispondono a ciò che si potrebbe chiamare una coerenza discorsiva, a favore della

quale testimoniavano non solo la storia, ma anche una presenza concreta, istituzionale. Come ho sostenuto a proposito di Renan, tale coerenza era una forma di prassi culturale, un sistema di possibilità di fare affermazioni a proposito dell'Oriente. La tesi che mi sta a cuore non è che quel sistema implicasse il fraintendimento di qualche essenziale caratteristica dell'Oriente - al momento, dubito che tali caratteristiche essenziali esistano davvero - ma che esso funzionasse come di solito funzionano le rappresentazioni, cioè per uno scopo, secondo una tendenza, e all'interno di un contesto storico, intellettuale e persino economico ben preciso. In altre parole ogni rappresentazione ha uno scopo, adempie a una o più finalità, con maggiore o minore successo. Ogni rappresentazione è una formazione o, come Roland Barthes ha affermato a proposito di tutte le operazioni del linguaggio, «una deformazione». L'Oriente come rappresentazione europea si è formato - o deformato - a partire da una sempre più specifica sensibilità nei confronti della regione geografica detta anche «l'Est». Gli specialisti in ciò che riguarda quella regione hanno elaborato i propri contributi perché la loro stessa qualifica di orientalisti implicava che essi fornissero alla società immagini, informazioni e interpretazioni concernenti l'Oriente. E in realtà gli orientalisti hanno fornito alla società rappresentazioni dell'Oriente che a) recavano l'impronta personale di ciascuno studioso; b) illustravano le concezioni di quest'ultimo su cosa l'Oriente potesse o dovesse essere; c) contestavano consciamente le omologhe concezioni di altri studiosi; d) davano alla disciplina orientalista gli strumenti che di volta in volta apparivano necessari; e) rispondevano alle richieste della società loro contemporanea a livello culturale, professionale politico ed economico. E' quindi evidente che, pur non mancando mai, il ruolo del sapere obiettivo è lungi dal potersi dire esclusivo. Semmai il «sapere» - mai puro, immediato o semplicemente obiettivo - è ciò che le cinque modalità della rappresentazione orientalista testé elencate "distribuiscono" e ridistribuiscono.

Vista in quest'ottica, l'opera di Massignon è non tanto il prodotto di una «genialità» quasi mitica quanto una sorta di sistema per produrre un certo tipo di affermazioni, disseminate nella gran massa di formazioni discorsive che nel loro insieme costituivano l'archivio, o materiale culturale, del suo tempo. Non credo che riconoscere questo fatto significhi disumanizzare Massignon, o negarne l'individualità nel nome di un determinismo volgare. Al contrario, potremo meglio apprezzare come un essere umano sia riuscito a conseguire una capacità produttiva culturale di dimensione

extraumana, istituzionale. Questo è precisamente ciò cui un singolo essere umano deve aspirare se non intende accontentarsi della propria mera esistenza mortale entro un limitato ambito spaziale e temporale. Quando Massignon affermò: «Siamo tutti semiti», alluse al proprio modo di porsi rispetto alla società cui apparteneva, rivelò sino a che punto desiderasse trascendere con le proprie considerazioni intorno all'Oriente la locale, aneddotica circostanza di essere nato e vissuto sul suolo di Francia. La categoria di «semita» traeva nutrimento dall'orientalismo di Massignon, ma la sua forza derivava dalla tendenza a superare i confini di quella disciplina per collocarsi in una più ampia prospettiva storica e antropologica, dove sembrò acquistare una certa validità e potenza esplicativa (89).

Ad almeno un livello le ipotesi teoriche di Massignon e le sue rappresentazioni dell'Oriente hanno avuto un'influenza diretta, se non una validità incontestata: nella corporazione degli orientalisti professionali. Come ho già accennato, il riconoscimento da parte di Gibb dei risultati conseguiti da Massignon rivela la consapevolezza (soltanto implicita) della necessità di fare i conti con lo studioso francese, non fosse altro che in quanto alternativa all'impostazione da lui stesso adottata. Naturalmente mi riferisco a elementi che nel necrologio di Massignon redatto da Gibb si trovano tutt'al più sotto forma di tracce; la loro importanza non va però sottovalutata, specialmente nell'accingerci a esaminare la carriera di Gibb per contrasto con quella di Massignon. Il saggio commemorativo in onore di Gibb scritto da Albert Hourani per la British Academy, saggio cui ho più volte fatto riferimento, riassume mirabilmente l'iter professionale dello studioso, le sue idee fondamentali, l'importanza della sua opera. Con il saggio di Hourani, nelle sue linee fondamentali, mi trovo del tutto d'accordo. Tuttavia vi è qualcosa che quel saggio trascura, benché la carenza possa essere in gran parte colmata grazie a un contributo minore su Gibb, il "Sir Hamilton Gibb between Orientalism and History" di William Polk (90). Hourani tende a pensare all'opera di Gibb come al prodotto di incontri personali, personali influenze e così via; invece Polk, assai meno sottile nell'approccio complessivo, la concepisce come punto culminante di una specifica tradizione accademica, o di ciò che potremmo definire - con un'espressione che non compare mai nella prosa di Polk - un certo consenso o paradigma di ricerca accademica.

Preso a prestito in questa guisa forse un po' sbrigativa da Thomas Kuhn, la definizione sembra però particolarmente pertinente in rapporto a Gibb che,

come lo stesso Hourani ci rammenta in più di un passo, era una figura profondamente istituzionale. Tutto quello che Gibb fece o disse, a Londra all'inizio della carriera, a Oxford in una fase per così dire intermedia, a Harvard come autorevole direttore del Center for Middle Eastern Studies, reca l'inconfondibile impronta dell'uomo del tutto a proprio agio all'interno di istituzioni consolidate. Massignon fu irrimediabilmente un outsider, Gibb un insider. Tuttavia entrambi raggiunsero il vertice del prestigio e dell'influenza nell'ambito, rispettivamente, dell'orientalismo francese e di quello angloamericano. L'Oriente non era per Gibb un luogo con cui si potesse avere un contatto diretto, ma piuttosto qualcosa da studiare, di cui leggere e di cui scrivere entro i confini delle società scientifiche, delle università, dei convegni di studio. Come Massignon, Gibb parlava con orgoglio delle proprie amicizie nell'ambiente musulmano ma, come nel caso di Lane, sembra che si trattasse più che altro di amicizie interessate. Di conseguenza Gibb fu un punto di riferimento nelle strutture accademiche dell'orientalismo britannico (e, in seguito, statunitense); come studioso, egli incarnò consapevolmente le tendenze nazionali di una tradizione accademica, fece parte di università, enti governativi, istituti di ricerca.

Indicativo di tale situazione è il fatto che, negli anni della maturità, Gibb sempre più spesso si trovò a scrivere e a prendere la parola per conto di organizzazioni politiche. Nel 1951, ad esempio, egli contribuì a un'opera significativamente intitolata "The Near East and the Great Powers" con un saggio in cui sostenne l'opportunità di un ampliamento dei programmi angloamericani di studi orientali:

«La posizione dei paesi occidentali rispetto alle nazioni asiatiche e africane è infatti completamente cambiata. Non possiamo più affidarci a quel prestigio cui il pensiero prebellico sembra avere attribuito tanta importanza, né possiamo aspettarci che i popoli dell'Asia o dell'Africa o dell'Europa Orientale si rivolgano a noi per venire istruiti, mentre noi stiamo seduti in attesa. Dobbiamo conoscere meglio quei popoli, per poter collaborare con loro in un rapporto che tenda sempre più a una equilibrata reciprocità» (91).

La natura di questo nuovo rapporto sarebbe stata ulteriormente precisata in "Area Studies Reconsidered". Gli studi orientali non dovevano essere considerati attività con un mero fine conoscitivo, bensì soprattutto

strumenti della politica nazionale nei confronti di popoli da poco indipendenti, e non sempre facili da trattare nella nuova situazione mondiale postcoloniale. Avendo acquisito una nuova consapevolezza della propria importanza nel Commonwealth atlantico, l'orientalista si sentiva pronto a fare da guida a politici e uomini d'affari, e a una nuova generazione di studiosi.

Negli anni successivi ciò che Gibb sempre più considerò importante non erano i successi conseguiti dall'orientalista in quanto studioso (il tipo di studioso che lo stesso Gibb era stato in gioventù, per esempio quando si era occupato delle invasioni musulmane in Asia centrale) bensì la sua capacità di rendersi utile nella vita pubblica. Hourani descrive questa svolta con efficacia:

«gli [a Gibb] divenne chiaro che i governi e le élite moderni agivano ignorando o rigettando le loro stesse tradizioni nell'ambito morale e dell'organizzazione sociale, e che proprio da questo fatto derivavano i loro insuccessi. Di conseguenza i suoi sforzi s'indirizzarono al chiarimento, tramite un accurato studio del passato, della specifica natura della società musulmana e delle credenze ed eredità culturali che ne erano alla base. Ma persino questo argomento fu inizialmente impostato in termini soprattutto politici» (92).

Ma questa più tarda visione non sarebbe mai stata possibile senza il solido fondamento costituito dai precedenti studi di Gibb, ed è quindi a questi ultimi che dobbiamo rivolgerci per una migliore comprensione delle sue idee. Uno degli studiosi che per primi influenzarono Gibb fu Duncan Macdonald, dal quale egli derivò il concetto di islam come coerente sistema di vita, sistema reso coerente non tanto dalle pratiche di coloro che in esso si riconoscevano, bensì soprattutto da un corpus dottrinale, un insieme di norme per le pratiche religiose, l'idea di un ordine complessivo del quale tutte le genti musulmane dovevano farsi partecipi. Tra l'«islam» e i popoli che in esso si riconoscevano esisteva naturalmente un vivo interscambio, tuttavia per il giovane studioso occidentale era importante comprendere che la superiore influenza dell'islam poteva rendere intelligibili le esperienze dei popoli islamici, e non viceversa.

Tuttavia, né Macdonald né Gibb dopo di lui riuscirono a padroneggiare le difficoltà epistemologiche e metodologiche inerenti all'idea stessa di un «islam» come oggetto di conoscenza reale e unitario (riguardo al quale, per

di più, si potessero compiere generalizzazioni della più ampia portata). Macdonald in particolare ritenne che si potessero cogliere nell'islam aspetti corrispondenti a un'ancor più portentosa astrazione designata con l'epiteto di «mentalità orientale». L'intero primo capitolo della sua opera più importante (la cui influenza su Gibb è difficile sottovalutare), "The Religious Attitude and Life in Islam", è un'antologia di asserzioni indiscutibili a proposito della mentalità orientale o «dell'Est». Egli esordisce affermando: «E' chiaro, mi pare, e comunemente ammesso che l'idea dell'Invisibile è più vicina e reale per gli orientali che per gli abitanti dell'Occidente». Gli «ampi fattori di trasformazione che paiono, di tanto in tanto, quasi scuotere la legge generale» non la scuotono veramente, né scuotono le altre leggi altrettanto generali e indiscutibili che governerebbero la mente orientale. «L'essenziale diversità che cogliamo nella mentalità orientale non è la credulità rispetto alle cose invisibili, ma l'incapacità di costruire un sistema riguardante quelle visibili.» Un altro aspetto di quella difficoltà - cui Gibb avrebbe più tardi fatto ricorso per spiegare la presunta assenza di forma nella letteratura araba e la natura atomistica della percezione della realtà da parte dei musulmani - è «che la diversità degli orientali non risiede tanto nella religiosità, quanto nella mancanza di senso della legge. Per gli orientali non esiste un ordine immutabile della natura». Che un simile «fatto» non sembri poter spiegare le straordinarie conquiste della scienza islamica, su cui si basa buona parte della stessa scienza occidentale, Macdonald non lo dice, e continua: «E' evidente che tutto è possibile per l'orientale. Il sovrannaturale è così vicino che gli pare di poterlo toccare con mano in qualsiasi momento». Che un fatto "accidentale" - vale a dire la circostanza storica e geografica della nascita del monoteismo in Oriente - divenga in Macdonald il pilastro di un'intera teoria della diversità tra Ovest ed Est rivela quanto lo studioso abbia fatto propria la prospettiva dell'orientalismo. Ecco la sua conclusione:

«"Incapacità", quindi, di cogliere stabilmente la vita, e di coglierla nel suo insieme, di comprendere che una teoria della vita deve comprendere tutti i fatti noti; e "disponibilità" a lasciarsi dominare da un'unica idea, divenendo ciechi per tutto il resto - ecco, a parer mio, in cosa consiste la differenza tra l'Est e l'Ovest» (93).

Niente di tutto ciò, evidentemente, suona davvero nuovo. Da Schlegel a Renan da Robertson Smith a T. E. Lawrence simili idee sono state dette e ridette. Esse costituiscono una scelta fatta nei confronti dell'Oriente, non la constatazione di un fatto naturale. Chiunque, come Macdonald o Gibb, decidesse di dedicarsi alla professione chiamata orientalismo, optava consapevolmente a favore di ben precisi presupposti: che l'Oriente fosse l'Oriente, che fosse «diverso» dall'Occidente e così via. Le precisazioni, le scoperte, le successive articolazioni di quel campo teorico non potevano perciò che ribadire la originaria decisione di confinare l'Est entro uno spazio ideale precostituito. Non si coglie alcuna ironia nelle ipotesi di Macdonald, o di Gibb, a proposito della disponibilità orientale a lasciarsi soggiogare da un'unica idea; né l'uno né l'altro studioso sembra sfiorato dal sospetto che proprio l'orientalismo sia soggiogato dall'idea fissa della diversità dell'Oriente. Né sembrano preoccupati dal fatto che generalizzazioni come «l'islam» o «l'Oriente» siano usate come nomi propri, e legate ad aggettivi e verbi come se si parlasse di persone in carne e ossa anziché di idee sin troppo platoniche.

Non è quindi per caso che il tema più ricorrente in Gibb, in quasi tutto ciò che egli scrisse a proposito dell'islam e degli arabi, sia stato la tensione tra l'«islam» come fatto orientale inevitabile e trascendente e le realtà dell'esperienza umana di ogni giorno. Il suo interesse e il suo impegno, come studioso e come devoto cristiano, si rivolsero all'«islam», non alle complicazioni relativamente triviali (dal suo punto di vista) introdotte nell'islam dal nazionalismo, dalla lotta di classe, dalle esperienze individualizzanti dell'amore, dell'odio, del lavoro umano. In nessun'opera l'impovertimento teoretico derivante dalla sua impostazione è più evidente che in "Whither Islam?", un volume pubblicato nel 1932 e curato appunto da Gibb che vi contribuì col saggio che dà il titolo all'antologia (vi compariva anche un notevole articolo di Massignon sul Nord Africa islamico). Il compito che l'opera si assumeva era fare il punto sulla presente situazione del mondo islamico e sulle più probabili sue linee di evoluzione. Secondo tale ottica, la presenza all'interno del mondo islamico di varie correnti manifestamente diverse tra loro doveva rivelarsi non una confutazione, ma una conferma della sua sostanziale unità. Gibb stesso propose una definizione introduttiva dell'islam; poi, nel saggio conclusivo, tentò di dare un giudizio sulla sua condizione presente e sul suo futuro. Come Macdonald, egli trova naturale pensare a un Est monolitico, le cui circostanze esistenziali non si lasciano facilmente ricondurre alla razza o a

qualsivoglia teoria razziale; e con il negare risolutamente il valore di qualunque generalizzazione razziale, Gibb si mantiene al di sopra della maggior parte delle ipotesi più criticabili dei precedenti orientalisti. Vi è in lui, coerentemente, un generoso e simpatetico apprezzamento dell'universalismo e della tolleranza dell'islam laddove quest'ultimo consente a differenti etnie e comunità religiose di coesistere pacificamente e democraticamente nell'ambito del proprio imperio. Non si può non cogliere una mesta profezia nel suo accenno ai sionisti e ai maroniti cristiani, le sole comunità etnico-religiose dell'universo islamico che paiono incapaci di accettare il principio della coesistenza (94).

Nucleo dell'argomentazione di Gibb è il fatto che l'islam forse perché in fondo rappresenta l'esclusiva preoccupazione dell'Oriente per l'Invisibile anziché per le manifestazioni della natura, occupa una posizione di primo piano, predominando su ogni aspetto della vita nell'Oriente islamico. Per Gibb l'islam "è" l'ortodossia islamica, "è" anche la comunità dei credenti, "è" vita, unità, intelligibilità, valori. E' anche ordine e legalità, a dispetto delle turbolenze causate dai seguaci della "jihad" e dagli agitatori comunisti. Pagina dopo pagina apprendiamo in "Whither Islam?" che le nuove banche commerciali in Egitto e in Siria sono puri frutti dell'islam e dell'intraprendenza islamica, scuole e aumento dell'alfabetizzazione sono altresì eventi autenticamente islamici, così come il diffondersi dei quotidiani, la crescente occidentalizzazione, il sorgere di associazioni culturali. Mai Gibb chiama in causa il colonialismo europeo quando discute del crescente nazionalismo e delle sue «tossine». La possibilità che la moderna storia dell'islam sia più comprensibile, sotto molti aspetti, se vista come resistenza politica e non politica al colonialismo, sembra non affacciarsi mai alla sua mente, così come egli pare in fondo considerare affatto irrilevante che i governi «islamici» di cui parla siano di volta in volta repubblicani, feudali e monarchici.

L'«islam» è quindi per Gibb una sorta di sovrastruttura messa in pericolo ora dalla politica (cioè dal nazionalismo dal marxismo, dalle tendenze occidentalizzanti) ora da spericolati tentativi degli stessi musulmani di interferire con la sua sovranità intellettuale. Nel brano che segue si noti come la parola "religione" e i suoi derivati siano utilizzati da Gibb per colorire la propria prosa, al punto che si avverte una sorta di malcelato fastidio nei confronti di ogni pressione mondana rivolta contro l'«islam»:

«Come religione, l'islam ha perso ben poca della propria forza, ma come arbitro della vita sociale a poco a poco viene detronizzato; accanto, o al di sopra di esso esercitano la loro autorità forze spesso in contraddizione con le sue tradizioni e i suoi precetti sociali, ma che nondimeno si sforzano di usare il suo linguaggio, di avere l'aria di parlare a suo nome. Per esprimermi in modo più chiaro, ecco cosa si sta verificando: sino a tempi recenti il musulmano medio, cittadino o coltivatore, non aveva interessi o funzioni politiche, né poteva facilmente accedere a letteratura che non avesse carattere religioso; non partecipava a celebrazioni o attività comunitarie che non fossero connesse alla religione, e percepiva poco o nulla del mondo circostante fuorché attraverso le lenti della fede. "Di conseguenza la religione significava tutto per lui". Ora, invece, "soprattutto" nei paesi più progrediti, i suoi interessi si sono ampliati e la sua esistenza non è più tutta inscritta nella religione. Problemi politici vengono offerti alla sua attenzione; egli legge, o si fa leggere, una gran quantità di articoli su argomenti di tutti i generi ma che per lo più non hanno alcun carattere religioso, e in relazione ai quali la prospettiva religiosa non può essere di alcuna utilità, cosicché ogni giudizio su tali argomenti va espresso alla luce di principi del tutto diversi dalla fede» [Corsivo aggiunto] (95).

Bisogna ammettere che il quadro d'insieme è un po' difficile da accettare, visto che, a differenza di ogni altra religione, "l'islam è tutto, o significa tutto". Come descrizione di un fenomeno umano una simile iperbole è, mi pare, prerogativa dell'orientalismo. La vita stessa - la politica, la letteratura, ogni forma di energia, attività, crescita sociale - sarebbe di conseguenza un'intrusione ai danni di quella inconcepibile (per un occidentale) totalità che è l'Oriente. Eppure, «complemento e compensazione rispetto alla civiltà europea», l'islam nella sua forma moderna sarebbe nondimeno molto utile: è questo il nucleo della tesi di Gibb a proposito dell'islam contemporaneo. Poiché «nella più ampia prospettiva storica, ciò che ora si sta verificando tra l'Europa e il mondo islamico è la reintegrazione della civiltà occidentale, artificialmente frammentata a partire dal Rinascimento ma ora impegnata a ribadire la propria unitarietà con forza irresistibile» (96). Affatto diversamente da Massignon, che non tentava mai di occultare la natura speculativa di talune sue asserzioni, Gibb propone simili interpretazioni come se si trattasse di conoscenze obiettive (il tipo di conoscenze cui a suo dire Massignon non si

atteneva a sufficienza). Eppure, è per lo più generalmente riconosciuto che le maggiori opere di Gibb intorno all'islam "hanno" un carattere metafisico, non solo perché utilizzano astrazioni come quella di «islam» come se possedessero un significato chiaro e distinto, ma anche perché non si comprende mai bene dove, nello spazio e nel tempo reali, sarebbe situato ciò che Gibb chiama «islam». Per esempio, se da un lato, seguendo Macdonald, si direbbe che egli ponga l'«islam» decisamente al di fuori dell'Occidente, dall'altro in molte sue opere finisce per «reintegrarlo» nell'Occidente. Nel 1955 vi fu un tentativo di chiarire questa contraddizione: l'Occidente ha reintegrato in sé quegli elementi extrascientifici che l'islam aveva a sua volta tratto dall'Occidente; mentre appropriandosi di molte nozioni scientifiche islamiche l'Occidente ha semplicemente obbedito alla legge secondo la quale «le scienze naturali e la tecnologia [sono] indefinitamente trasmissibili» (97). Il risultato finale è che, per quanto riguarda le «arti, l'estetica, la filosofia e il pensiero religioso», l'islam sarebbe una specie di sottoprodotto (avendo mutuato tutto ciò dall'Occidente), mentre riguardo alla scienza pura e applicata il suo ruolo si ridurrebbe a quello di un canale attraverso cui scorre il flusso di un sapere liberamente circolante, e quindi non islamico "sui generis".

Quel che vi è di chiaro su cosa sia l'islam nel pensiero di Gibb dev'essere ricercato "all'interno" di queste costrizioni metafisiche, e in realtà due suoi importanti lavori degli anni quaranta, "Modern Trends in Islam e Mohammedanism: An Historical Survey", arricchiscono considerevolmente il tema in questione. In entrambi Gibb dedica molto spazio alla descrizione della presente crisi dell'islam, il cui modo di essere intrinseco ed essenziale è continuamente insidiato dalla civiltà moderna che tende a trasformarlo. Ho già accennato all'ostilità di Gibb nei confronti delle tendenze innovative dell'islam, alla sua testarda parzialità in favore dell'ortodossia islamica. E' ora giunto il momento di accennare anche alla sua preferenza per il termine "mohammedanism" rispetto a quello di "islam" (che giustifica sostenendo che l'islam sarebbe in realtà basato su un'idea di successione apostolica culminante in Maometto) e alla tesi che la suprema scienza islamica sia quella giuridica, la quale avrebbe ben presto detronizzato la stessa teologia. Ciò che è curioso in queste due prese di posizione è il fatto che, pur riguardando l'islam, esse si basano non su evidenze empiriche interne all'islam stesso, ma su una logica deliberatamente esterna rispetto a quest'ultimo. Nessun musulmano definirebbe mai se stesso un «maomettano», né, per quanto è dato sapere,

considererebbe ovvia la superiorità gerarchica della giurisprudenza rispetto alla teologia. Ma il metodo di Gibb consiste nel situarsi, in quanto studioso, all'interno di contraddizioni che egli solo discerne, in quel punto dell'«islam» ove «si trova una certa inespressa contraddizione tra il formale processo esterno e le realtà interne» (98).

L'orientalista considera quindi proprio compito esprimere la contraddizione, e di conseguenza dire la verità a proposito dell'islam, il quale - proprio perché le contraddizioni interne ne spengono la capacità di autodiscernimento - non è in grado di esprimersi da solo. Gran parte delle affermazioni generali di Gibb intorno all'islam introducono al suo interno concetti che la religione e la cultura, ancora una volta in base alla definizione che "egli stesso" ne dà, sono incapaci di afferrare: «La filosofia orientale non ha mai compreso sino in fondo l'idea di giustizia propria del pensiero greco». Le società orientali, «diversamente dalla maggior parte delle società occidentali, [si] sono generalmente rivolte alla costruzione di stabili organizzazioni sociali [più che] alla edificazione di sistemi filosofici ideali». La principale intrinseca debolezza dell'islam consiste «nella rottura del legame tra gli ordini religiosi e le classi medie e alte musulmane» (99). Ma Gibb è anche consapevole del fatto che l'islam non si è mai trovato in una condizione di isolamento rispetto al resto del mondo, e va perciò esaminato alla luce di una serie di disfunzioni e insufficienze di origine esterna, e tenendo conto dei conflitti nei confronti dell'ambiente circostante. Afferma così che l'islam moderno è il risultato del contatto dissincrono tra una religione classica e le idee del romanticismo occidentale. Come reazione a tale sfasamento l'islam sviluppò una scuola modernista le cui concezioni, caratterizzate da un senso di scoraggiamento, si rivelano del tutto inadatte al mondo moderno: mahdismo, nazionalismo, il risorgere del califfato. Tuttavia la reazione conservatrice a tale modernismo non è meno inadeguata, avendo prodotto una specie di testardo luddismo. Ebbene, domandiamo allora, che cos'è infine l'islam se non possiamo venire a capo delle sue interne contraddizioni, né trattare in modo soddisfacente ciò che all'esterno lo circonda? La risposta può essere cercata nel seguente brano tratto da "Modern Trends in Islam":

L'islam è una religione viva e vitale, che si rivolge al cuore, alla mente e alla coscienza di decine e centinaia di milioni di persone, fornendo loro i principi in base ai quali vivere una vita onesta, sobria e timorata di Dio. Non è l'islam a essere fossilizzato ma le sue interpretazioni ortodosse, la

sua teologia sistematica, la sua apologetica sociale. E' qui che si annidano le contraddizioni, che germoglia l'insoddisfazione tra un gran numero dei suoi seguaci più colti e intelligenti, è qui che si preparano i più gravi pericoli per il futuro. Nessuna religione può durare a lungo se vi è un perpetuo distacco tra i sacrifici che chiede ai propri seguaci e il fascino che esercita sulle loro menti. Che per la grande maggioranza dei musulmani il problema non sia ancora percepibile giustifica l'ulema nel suo rifiuto a lasciarsi indurre alle drastiche misure pretese dai modernisti; ma il diffondersi del modernismo è un avvertimento che significative riformulazioni non possono essere rinviate in eterno.

Nel tentativo di determinare le cause della fossilizzazione delle formule dell'islam, potremmo imbarcarci in suggerimenti verso la soluzione della questione che i modernisti hanno sollevato, ma che non sanno per ora risolvere: quella cioè di come principi fondamentali dell'islam possano essere riformulati, senza compromettere l'essenza stessa di tale religione» (100).

L'ultima parte del brano citato suona abbastanza familiare: vi si accenna all'ormai tradizionale capacità orientalista a ricostruire e riformulare l'Oriente, vista l'incapacità di quest'ultimo a provvedervi da solo. In parte, quindi, l'islam di Gibb esiste "al di là" dell'islam praticato, studiato e predicato in Oriente. Tuttavia quell'islam non è una mera finzione orientalista, ricavata a partire dalle concezioni di tale disciplina: si basa su un «islam» che se non esiste nella realtà, esiste almeno come appello rivolto alla comunità dei credenti. La ragione per cui l'«islam» può esistere come formulazione orientalista riguardante un futuro più o meno prossimo è che in Oriente esso è usurpato e tradotto nel linguaggio del clero, che esercita la sua influenza sulla mentalità della popolazione. Sinché il suo appello si esercita in silenzio, l'islam è al sicuro; ma nel momento in cui il clero riformista si assume (legittimamente) il compito di riformulare l'islam in modo da consentirgli l'accesso alla modernità, cominciano i guai. E i guai sono contraddizioni interne.

Nell'opera di Gibb la contraddizione ("dislocation") designa qualcosa di assai più significativo di una supposta difficoltà teorica all'interno dell'islam. Designa, a mio avviso, il terreno privilegiato su cui l'orientalista si colloca onde poter scrivere dell'islam, riformularlo, imporre su di esso le proprie leggi. Lungi dal rivestire in Gibb un ruolo marginale, tale concetto è un vero passaggio obbligato verso il suo oggetto di studio, una

piattaforma di osservazione da cui esaminare l'islam sia dal punto di vista dello scienziato, sia in relazione ai vari incarichi che Gibb si trovò a ricoprire. Tra il silenzioso appello dell'islam a una comunità monolitica di credenti ortodossi e una sua formulazione meramente verbale per opera di gruppi fuorviati di attivisti politici, ecclesiastici sfiduciati e riformatori opportunisti, là Gibb può ergersi, scrivere, riformulare. E i suoi scritti dicono ciò che né l'islam, né i suoi preti possono dire. Da un lato, ciò che Gibb scrive precede temporalmente l'islam, laddove egli allude a un futuro in cui l'islam potrà dire ciò che ora non è in grado di dire. Dall'altro, tuttavia, un islam come sistema coerente di credenze «vive», esisteva già prima, visto che egli fa riferimento a esso come silenzioso appello rivolto ai musulmani "prima" che la loro fede divenisse materia di dibattiti, polemiche e pratiche essenzialmente mondani.

La contraddizione - perché è una contraddizione parlare dell'islam come qualcosa di diverso sia da ciò che gli ecclesiastici sostengono che sia, sia da come i suoi seguaci laici, se potessero, lo descriverebbero - viene attenuata leggermente dall'atteggiamento metafisico sotteso all'opera di Gibb e, in fondo, a tutto l'orientalismo moderno di cui egli, tramite esempi come Macdonald, è l'erede. L'Oriente e l'islam acquisiscono infatti uno status extrareale, fenomenologicamente indebolito, che li pone fuori della portata di chiunque fuorché di quella dell'esperto occidentale. Sin dall'inizio, la speculazione occidentale intorno all'Oriente era incentrata sull'incapacità di quest'ultimo di rappresentare se stesso. I dati empirici riguardanti l'Oriente acquistavano credibilità solo dopo essere stati temprati e purificati nella fucina del sapere orientalista. L'opera di Gibb presenta l'islam (o il «maomettanesimo») sia "com'è" sia "come potrebbe essere". Metafisicamente - e solo metafisicamente - potenza e atto vengono fatti coincidere. Solo in virtù di tale atteggiamento metafisico Gibb avrebbe potuto pubblicare celebri saggi, quali "The Structure of Religious Thought in Islam" o "An Interpretation of Islamic History", senza sentirsi turbato dalla distinzione tra conoscenze oggettive e soggettive chiamata in causa nel necrologio di Massignon (101). Ogni affermazione sull'islam è fatta con una serenità e una sicurezza che non si possono definire altrimenti che olimpiche. Non vi è alcuno scarto, alcuna discontinuità percepibile, tra le pagine di Gibb e i fenomeni che descrive, visto che le une, per esplicita dichiarazione dell'autore, sono alla fine pienamente riducibili agli altri. Così l'«islam» e la descrizione offertane da Gibb sono

caratterizzati da una discorsività calma e piana, il cui elemento comune è la nitida pagina del saggista inglese.

Attribuisco grande importanza all'aspetto della pagina orientalista in quanto oggetto tipografico, e al modello cui si ispira. Ho parlato dell'enciclopedia alfabetica di d'Herbelot, delle monumentali pagine della "Description de l'Egypte", del taccuino-laboratorio-museo di Renan, delle ellissi e dei brevi episodi del "Modern Egyptians" di Lane, degli stralci antologici di de Sacy e così via. Quelle pagine sono i simboli di un certo Oriente, e di un certo orientalista, "presentati" al lettore. Vi è in esse un certo ordine attraverso il quale viene trasmessa al lettore una conoscenza non solo dell'«Oriente», ma anche dell'orientalista quale interprete guida, personalità, intermediario, esperto rappresentativo (e rappresentante). Gibb e Massignon hanno prodotto in maniera rimarchevole pagine che ricapitolano la storia del genere orientalista in Occidente, così come tale storia si è materializzata in un polimorfo stile generico e topografico, confluito alla fine in un'uniformità erudita e monografica. L'esemplare orientale, l'eccesso orientale, l'unità lessicografica orientale, la serie orientale, l'esempio orientale: tutto ciò si trova infine subordinato, in Gibb e Massignon, all'autorità della prosa lineare e dell'analisi discorsiva, presentata sotto forma di saggio, breve articolo, opera specialistica. Nella loro epoca, dalla fine della grande guerra ai primi anni sessanta, tre forme fondamentali di scrittura orientalista subirono una radicale metamorfosi: l'enciclopedia, l'antologia, la testimonianza personale. L'autorevolezza di queste forme fu ridistribuita, dispersa o dilapidata. Esse furono utilizzate da comitati di esperti ("The Encyclopedia of Islam", "The Cambridge History of Islam"), da servizi culturali di minor prestigio (istruzione linguistica elementare propedeutica non alla carriera diplomatica, come nel caso della "Chrestomathie" di de Sacy, bensì allo studio della sociologia, o dell'economia o della storia), o riapparvero sotto forma di rivelazioni sensazionalistiche (per lo più su personaggi politici o governi - Lawrence è l'esempio più ovvio - anziché su questioni teoriche). Gibb, con la sua prosa quietamente svagata ma rigorosamente conseguente; Massignon, col suo piglio da artista per il quale nessun riferimento è troppo stravagante, purché sia sostenuto dal dono di un'eccentrica capacità interpretativa: entrambi gli studiosi hanno spinto l'autorità essenzialmente "ecumenica" dell'orientalismo europeo tanto lontano quanto le era dato arrivare. Dopo di loro la nuova realtà - il nuovo stile specialistico - diviene, in senso lato, quella angloamericana; o, se si vuole una definizione più precisa, il

sociologhese nordamericano. In questa nuova realtà, il vecchio orientalismo si divide in più correnti, delle quali, tuttavia, ognuna mantiene l'antica obbedienza ai tradizionali dogmi orientalisti.

4. La fase più recente.

A partire dalla seconda guerra mondiale, e più ancora dopo ciascuna delle guerre arabo-israeliane, il musulmano arabo è diventato una figura consueta nella cultura popolare americana, mentre nel mondo accademico, negli ambienti in cui si elabora la politica internazionale e nel mondo degli affari, una sempre maggiore attenzione è stata dedicata al mondo arabo. Questo stato di cose è emblematico di un profondo mutamento intervenuto nei rapporti di forze internazionali. La Francia e la Gran Bretagna non occupano più il centro del palcoscenico della politica internazionale; l'egemonia americana ha preso il posto prima occupato dalle due grandi potenze europee. Un'enorme rete di interessi lega ora gli ex possedimenti coloniali occidentali agli Stati Uniti, proprio come la moltitudine di specializzazioni accademiche frammenta (e lega nello stesso tempo) precedenti discipline di matrice europea come l'orientalismo. Gli "area specialists", come ora vengono definiti, si presentano come esperti dei cosiddetti problemi regionali, e come tali si mettono a disposizione dei governi o dei centri del potere economico, e non di rado di entrambi. La massiccia mole di conoscenze conservata negli annali del moderno orientalismo europeo - di cui è un esempio il diario ottocentesco di Jules Mohl - si è dissolta ripresentandosi in altre forme. Una gran varietà di ibride rappresentazioni dell'Oriente popolano ora il mondo della cultura e dell'informazione. Giappone, Indocina, Cina, India, Pakistan: le loro rappresentazioni hanno avuto, e continuano ad avere, molte ripercussioni suscitando per ovvie ragioni accesi dibattiti nelle più diverse sedi. L'islam e il mondo arabo possiedono naturalmente le loro proprie rappresentazioni, che ora analizzeremo così come ci si presentano espresse in quella forma frammentaria - eppure non priva di una solida coerenza ideologica - che, sebbene assai meno discussa e studiata, rappresenta il modo in cui il tradizionale orientalismo europeo è riuscito a radicarsi saldamente sul suolo degli Stati Uniti.

1. "Immagini popolari e rappresentazioni nelle scienze sociali".

Darò qui alcuni esempi di come l'arabo viene oggi frequentemente rappresentato. Si noti con quanta prontezza «l'arabo» sembri adattarsi alle trasformazioni e semplificazioni - tutte in genere tendenziose - nelle quali è continuamente costretto. Il costume per la «tenth reunion class» di Princeton era stato deciso, nel 1967, prima dello scoppio della guerra di giugno. Il filo conduttore - il costume non rappresentava infatti più che una vaga allusione - era costituito dal tradizionale abbigliamento arabo: vesti lunghe e ampie, copricapi simili a turbanti, sandali e via dicendo. Subito dopo il conflitto, essendo diventato l'abbigliamento arabo in qualche modo imbarazzante, fu deciso un cambiamento di programma. Indossando i costumi decisi in precedenza, la classe avrebbe dovuto camminare in processione con le mani sul capo in atteggiamento di umiliante sottomissione. Questo erano diventati gli arabi: dal vago stereotipo del nomade a dorso di cammello, eccoli trasformati in una caricaturale personificazione dell'incompetenza e dell'inevitabile sconfitta.

Dopo la guerra del 1973, però, gli arabi cominciarono ad assumere, nei più svariati contesti, un'aspetto più minaccioso. I fumetti furono popolati da sceicchi arabi in atteggiamento imperioso vicino a un distributore di benzina. I loro tratti erano marcatamente «semitici»: i nasi adunchi e lo sguardo torvo sotto folte sopracciglia corvine parevano suggerire (alla maggioranza non semita della popolazione) che ancora una volta i «semiti» erano la causa di tutti i «nostri» guai e, nella fattispecie, di una possibile, catastrofica carenza negli approvvigionamenti petroliferi. Il trasferimento dei latenti pregiudizi antisemiti dall'ebreo all'arabo avvenne rapidamente, visto che numerosi tratti fisionomici erano gli stessi.

Così se gli arabi hanno conquistato maggior spazio nel mondo della cultura e dell'informazione, vi sono riusciti come personificazione di valori prevalentemente negativi. Essi sono infatti considerati una minaccia nei confronti di Israele e del mondo occidentale o, secondo una prospettiva non molto diversa, come il principale ostacolo che si frappose alla nascita di Israele nel 1948. Nella misura in cui gli arabi hanno una storia, essa è stata loro data (o tolta, la differenza è minore di quanto sembri) dalla tradizione orientalista e, in seguito, da quella sionista. La Palestina era vista - da Lamartine come dai primi sionisti - come un terreno deserto in attesa di un nuovo rigoglio; si supposeva che le genti che l'abitavano fossero nomadi di origine incerta, privi di fondati diritti su quella terra e,

quindi, di una realtà nazionale e culturale. Così gli arabi sono considerati più che altro ombre persecutrici del popolo ebraico. A tali ombre - grazie alla circostanza che sia gli arabi sia gli ebrei sono semiti orientali - si può far corrispondere ogni tradizionale e latente diffidenza che un occidentale ancora oggi prova nei confronti di un orientale. Perché l'ebreo dell'Europa prenazista si è diviso in due: da un lato c'è l'eroe ebreo, costruito in base al rinnovato culto dell'orientalista-pioniero-avventuriero (Burton, Lane, Renan), dall'altro si insinua la sua ombra temibile e misteriosa, l'orientale arabo. Escluso da ogni passato fuorché quello creato per lui dalla polemica orientalista, l'arabo è incatenato a un destino che lo condanna a una serie di reazioni, periodicamente punite da ciò che Barbara Tuchman chiama, con reminiscenze teologiche, «la terribile e rapida spada di Israele».

Oltre che nemico di Israele, l'arabo è un fornitore di petrolio greggio. Anche questa è una caratteristica negativa, dal momento che molti commentatori hanno considerato l'embargo petrolifero del 1973-1974 (dal quale hanno tratto beneficio soprattutto le grandi compagnie occidentali e ristrettissime élite dei paesi produttori) una prova che gli arabi non hanno le qualità morali per gestire una così importante risorsa planetaria. Con inusuale schiettezza la domanda che più spesso si sente porre in proposito è perché mai gli arabi dovrebbero avere il diritto di sottoporre i prosperi (liberi, democratici, moralmente evoluti) paesi dell'Occidente a un permanente ricatto. Come risposta, non è raro udire la proposta che i campi petroliferi mediorientali vengano invasi e posti sotto il controllo dei marines.

Al cinema e alla televisione l'arabo è sovente caratterizzato come lascivo e disonesto, persino come un autentico degenerato sessuale, capace di tessere intrighi astutamente malefici, ma soprattutto sadico, infido e amorale. Mercante di schiavi, nomade a dorso di cammello, cambiavalute, figura di furfante più o meno tipica e «colorita»: ecco alcuni tradizionali ruoli dell'arabo nel cinema. Il leader arabo (leader per lo più di bande di predoni, pirati o ribelli) sarà spesso presentato mentre guarda con espressione sadicamente compiaciuta l'eroe occidentale prigioniero e la sua bionda compagna (i cui corpi robusti paiono il simbolo della prosperità e di sani costumi di vita) e pronuncia frasi come «I miei uomini vi uccideranno. Ma non subito, bisogna pure che prima si divertano un po'». In genere guarda di traverso mentre parla: una tipica degenerazione dello sceicco di Valentino. Nei telegiornali, invece, e nelle fotografie dei quotidiani e dei periodici di informazione, l'arabo viene mostrato sempre

come una moltitudine; niente individui, niente esperienze e caratteristiche personali, ma vaste panoramiche di enormi folle misere e infuriate o inquadrature di particolari, specialmente gesti ed espressioni di rabbia imponente e di grottesca irrazionalità. Sottesa a queste immagini vi è l'idea minacciosa della "jihad", e persino quella che i musulmani (o gli arabi) possano assumere il controllo del mondo.

Vengono regolarmente pubblicati libri e articoli sull'islam e gli arabi che non rappresentano da alcun punto di vista un cambiamento rispetto alla accesa polemica antislamica del Medioevo e del Rinascimento. Di nessun altro gruppo etnico o religioso si può dire che virtualmente nulla sia scritto o detto al suo riguardo, senza una buona dose di riprovazione o sfida. La guida ai corsi di studio per gli studenti del Columbia College nel 1975 affermava, a proposito del corso di arabo, che ogni altra parola in quella lingua era collegata in un modo o nell'altro con la violenza e che la mentalità araba com'è «riflessa» dal linguaggio si rivela inguaribilmente ampollosa. Un recente articolo di Emmett Tyrrell uscito nella rivista «Harper's» è ancor più diffamatorio e razzista: vi si sostiene che gli arabi sono in sostanza degli assassini, e che la violenza e l'inganno fanno parte del loro codice genetico (102). Una rassegna intitolata "The Arabs in American Textbooks" rivela la più impressionante disinformazione, oltre che una ostilità apparentemente insuperabile nei confronti della realtà etnico-religiosa musulmana. In un testo si asserisce che «la maggior parte degli abitanti di quei paesi [arabi] ignora persino che possa esistere un modo di vivere migliore», poi ci si chiede con disarmante ingenuità: «Che cosa mai terrà insieme i popoli del Medio Oriente?». La risposta, data senza esitazione, è che «l'ultimo legame è costituito dall'ostilità - dall'odio - verso gli ebrei e la nazione di Israele». Alla stessa categoria sembra appartenere quest'altra affermazione sull'islam, tratta da un altro libro: «La religione musulmana, detta islam, nacque nel settimo secolo dopo Cristo. Fu fondata da un ricco uomo d'affari arabo di nome Maometto. Egli si proclamò profeta e trovò sostenitori tra gli arabi. Disse loro che erano destinati a dominare il mondo». Questo frammento di sapienza è seguito da un altro, non meno accurato: «Poco dopo la morte di Maometto, i suoi insegnamenti furono raccolti in un libro chiamato Corano, che divenne il libro sacro dell'islam» (103).

Tali crude nozioni sono corroborate, non contraddette, dagli accademici per i quali lo studio del Vicino Oriente arabo è una professione. (Vale la pena di osservare per inciso che il poc'anzi citato episodio avvenuto a

Princeton si è verificato in un'università che mena vanto di avere un dipartimento di studi mediorientali fondato nel 1927, il primo in tutti gli Stati Uniti.) Si prenda come esempio il rapporto stilato nel 1967 da Morroe Berger, docente di sociologia e studi mediorientali appunto a Princeton, per incarico del Department of Health, Education and Welfare; Berger era allora anche presidente della Middle East Studies Association (MESA), l'associazione professionale degli studiosi interessati alle realtà mediorientali, «soprattutto a partire dalla nascita dell'islam, e dal punto di vista delle scienze sociali e delle discipline umanistiche» (104), fondata nel 1967. Il rapporto, intitolato "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs", fu pubblicato nel secondo numero del «MESA Bulletin». Dopo aver sottolineato l'importanza strategica, economica e politica della regione per gli Stati Uniti, e dopo aver lodato le varie iniziative del governo federale o di enti privati per il potenziamento della ricerca universitaria - il National Defense Education Act del 1958 (un'iniziativa direttamente ispirata dal lancio dello Sputnik), i collegamenti stabilitisi tra il Social Science Research Council e gli studi mediorientali e via dicendo - Berger perviene alle seguenti conclusioni:

«Il Medio Oriente e il Nord Africa contemporanei non sono centri di importanti progressi culturali, né è probabile che lo diventino nel futuro prossimo. Lo studio della regione e delle lingue ivi diffuse non sembra dunque poter essere fine a se stesso, almeno per quanto riguarda la cultura moderna [...]. La nostra regione non è un centro di grande potere politico, né sembra avere la possibilità di diventarlo [...]. Il Medio Oriente (e, in misura minore, il Nord Africa) ha visto diminuire la propria immediata importanza politica per gli Stati Uniti (persino come 'problema' o come 'notizia sensazionale') rispetto all'Africa nel suo insieme, all'America Latina o all'Estremo Oriente [...]. Il Medio Oriente contemporaneo non ha dunque che in scarsa misura i caratteri più adatti per attirare l'attenzione degli studiosi. Questo non diminuisce l'utilità né il valore culturale degli studi che ciò nonostante a esso si rivolgono, e neppure ne riduce la qualità intrinseca; tuttavia pone dei limiti, dei quali occorre essere consapevoli, alla capacità del nostro campo di ricerca di sostenere una crescita numerica, sia di chi insegna che di chi fruisce dell'insegnamento» (105).

Come profezia, questa lascia parecchio a desiderare; ed è ancor più infelice se si pensa che il rapporto fu commissionato a Berger non solo in quanto

esperto del Medio Oriente, ma anche - come appare chiaro dalla conclusione dello scritto - perché lo si considerava in grado di esprimere una previsione sul suo futuro, e di dare quindi una valutazione della futura linea politica. Il fallimento nel diagnosticare la grande importanza del Medio Oriente, e la non trascurabile concentrazione di potere che avrebbe presto rappresentato, non sono a mio avviso fortuiti errori di valutazione da parte di Berger. Entrambi derivano dai concetti espressi nel primo e nell'ultimo paragrafo, conseguenze a loro volta della storia dell'orientalismo come l'abbiamo sin qui delineata. In ciò che Berger afferma sull'assenza di importanti conquiste culturali in Medio Oriente, e in ciò che conclude sul futuro dei relativi studi - che il Medio Oriente non attrae l'attenzione degli studiosi a causa dei suoi stessi limiti - si rispecchia quasi fotograficamente la canonica tesi orientalista che i semiti sarebbero da lungo tempo incapaci di grandi conquiste culturali e che, come spesso affermava Renan, il mondo semitico sarebbe troppo impoverito per riuscire ad attrarre l'attenzione universale. Inoltre, sostenendo tali tesi rispettabilmente tradizionali al prezzo di risultare cieco per quanto aveva davanti agli occhi - dopo tutto Berger le sostenne quando già gli Stati Uniti importavano dal Medio Oriente il 10 per cento del loro greggio, e gli investimenti americani nella regione a livello economico e strategico erano già notevolmente ingenti -, il docente di Princeton ribadiva la centralità della propria posizione come orientalista. Perché ciò che egli afferma, tra l'altro, è che se non vi fossero specialisti come lui il Medio Oriente rischierebbe di venire ignorato; e senza il suo contributo interpretativo e di mediazione quella regione non sarebbe capita, in parte perché il poco che vale la pena di capire è così peculiare e strano, in parte perché chi potrebbe capire l'Oriente meglio di un orientalista? Solo l'Oriente, che però come sappiamo, non è in grado di esprimersi da sé.

Il fatto che Berger non fosse proprio un orientalista nell'accezione classica quando scriveva quel rapporto (non lo era e non lo è), ma più che altro un sociologo, non riduce il suo debito verso l'orientalismo tradizionale e le sue concezioni. Fa parte di quel debito, per esempio, una particolare antipatia per il materiale che costituisce la principale base del suo studio, nonché una sua svalutazione; tendenze tanto forti da oscurare la percezione di quello che ha davanti agli occhi. E ancora l'antipatia e la svalutazione sembrano la ragione per cui lo studioso trova affatto superfluo chiedersi come mai se il Medio Oriente non è «un centro di importanti progressi culturali» si auspichi che continui a esservi chi, come lo stesso Berger,

decide di passare la vita a studiarlo. I cultori di discipline umanistiche - più di quanto accada, per esempio, ai medici - sono piuttosto liberi di dedicarsi a ciò che li incuriosisce e pare loro meritevole di interesse; solo un esagerato senso del dovere professionale sembra poter indurre uno studioso umanista a specializzarsi in ciò di cui ha una cattiva opinione. Eppure proprio un simile senso del dovere è stato coltivato dall'orientalismo, poiché per generazioni la cultura nel suo insieme ha spedito gli orientalisti, per così dire, in prima linea ad affrontare l'Est, con la sua barbarie, le sue eccentricità, la sua carenza di senso della legge, e a elaborare gli strumenti culturali per tenerlo a bada.

Ho citato l'opera di Berger come esempio dell'atteggiamento degli accademici nei confronti dell'Oriente islamico, e di come tale atteggiamento possa offrire sostegno alle immagini caricaturali della cultura di massa. Tuttavia Berger è rappresentativo anche della più estesa trasformazione recentemente verificatasi nell'orientalismo, quella che convertì una disciplina fondamentalmente filologica e basata su una comprensione generale e piuttosto generica dell'Oriente in una specializzazione all'interno delle scienze sociali. Non accade più che per prima cosa l'orientalista tenti di padroneggiare gli esoterici linguaggi dell'Est; egli parte invece dalle acquisizioni teoriche delle scienze sociali, e procede poi ad applicarle all'Oriente, come potrebbe applicarle a tanti altri luoghi. Questo è lo specifico contributo americano allo sviluppo dell'orientalismo, esso risale con buona approssimazione a subito dopo il secondo conflitto mondiale, allorché gli Stati Uniti assunsero sulla scena internazionale il posto lasciato vacante da Francia e Gran Bretagna. Le esperienze americane in Oriente prima di quel terribile conflitto erano state piuttosto limitate. Intellettuali atipici come Melville se ne erano interessati, scrittori beffardi come Mark Twain l'avevano visitato e ne avevano scritto, i trascendentalisti americani vedevano affinità tra le loro concezioni e il pensiero classico indiano; pochi teologi e studiosi della Bibbia approfondivano le lingue bibliche orientali; vi furono occasionali contatti diplomatici o militari con i pirati barbareschi e simili, qualche spedizione navale in Estremo Oriente e, naturalmente, la rete di rappresentanze diplomatiche propria di ogni grande nazione. Ma non esisteva una tradizione orientalista profondamente rispettata, come in Europa, e la conoscenza dell'Oriente non era perciò passata attraverso un analogo processo di affinamento, messa a punto e periodica revisione, né poteva vantare profonde radici nel campo degli studi filologici. Neppure vi fu in

America un coinvolgimento emotivo paragonabile a quello europeo, forse perché la «frontiera» davvero importante per la fantasia degli americani era quella verso occidente. Perciò dopo la seconda guerra mondiale l'Oriente divenne non una grande tematica «cattolica» come per secoli era stato in Europa, bensì un problema politico e talvolta meramente amministrativo. Agli studiosi di scienze sociali e agli «esperti» venne perciò dato da indossare il prestigioso mantello dell'orientalismo, ma non sempre la loro statura culturale era adeguata per tale onore e onere. A loro volta, essi indussero nell'orientalismo tali mutamenti da renderlo a mala pena riconoscibile. Non cambiarono tuttavia, né all'inizio né in seguito, gli atteggiamenti di ostilità culturale verso l'Oriente.

Uno dei tratti più notevoli del modo in cui la nuova scienza sociale americana si rivolge all'Oriente è la tendenza a evitare la letteratura. Si possono leggere pagine e pagine di scritti specialistici sul Vicino Oriente senza incontrare una sola citazione letteraria. Gli esperti sembrano essere interessati soprattutto ai «fatti», rispetto ai quali un testo letterario sarebbe forse una fonte di disturbo. Il risultato di questa notevole omissione è che nell'attuale percezione americana l'Oriente arabo o islamico appare come una regione abitata da popoli, per così dire, spiritualmente mutilati, ridotti ad «atteggiamenti», «tendenze», dati statistici: in una parola, disumanizzati. Ogni poeta o romanziere arabo (e ve ne sono parecchi) descrivendo le proprie esperienze, i propri valori, la propria umanità (per strano che possa sembrare), infrange gli schemi (immagini, luoghi comuni, astrazioni) tramite i quali l'Oriente viene rappresentato. Un testo letterario parla più o meno direttamente di una realtà viva. La sua forza non consiste nell'essere arabo, francese o inglese; la sua forza non può consistere che nella potenza e vitalità della parola che, per richiamare la metafora di Flaubert nella "Tentation de Saint Antoine", fa traballare gli idoli che gli orientalisti sostengono, sinché questi ultimi devono lasciare cadere i grandi bambini paralitici - le loro idee intorno all'Oriente - che tentano di contrabbandare per l'Oriente vero.

L'assenza dei riferimenti letterari e la posizione relativamente secondaria della filologia negli studi americani contemporanei sul Vicino Oriente illustrano una nuova eccentricità dell'orientalismo, ove lo stesso uso di tale denominazione è in parte anomalo. Infatti vi è molto poco in comune tra l'attività degli attuali specialisti accademici in questioni mediorientali, e l'orientalismo tradizionale sino a Gibb e Massignon. I principali aspetti di continuità consistono, come già ho accennato, in una certa ostilità culturale

verso il proprio argomento di studio e in un atteggiamento costantemente interpretativo, che però non si avvale più della filologia ma delle conoscenze specialistiche dell'esperto. Genealogicamente parlando, il moderno orientalismo americano ha le sue origini nelle scuole di lingue organizzate dall'esercito durante la seconda guerra mondiale e subito dopo, nell'improvviso interesse governativo per il mondo non occidentale durante il periodo postbellico, nella Guerra fredda contro l'Unione Sovietica, in un latente atteggiamento missionario verso quegli orientali considerati pronti a essere «aiutati» e rieducati. Lo studio non filologico delle esoteriche lingue orientali è utile per ovvie ragioni strategiche elementari; ma è anche utile in quanto conferisce autorità quasi sacerdotale all'«esperto», capace di avere un contatto diretto con un materiale altrimenti irrimediabilmente oscuro.

Per le scienze sociali, lo studio delle lingue non è che uno strumento per obiettivi più ambiziosi, non certo per la lettura di opere letterarie. Per esempio, nel 1958 il Middle East Institute - un ente quasi-governativo con compiti di supervisione e promozione di ricerche riguardanti il Medio Oriente - presentò un "Report on Current Research", di cui faceva parte il saggio "Present State of Arabic Studies in the United States" (presentato, fatto abbastanza interessante, da un docente di ebraico), preceduto da un telegrafico annuncio secondo il quale «la conoscenza delle lingue straniere, per esempio, non è più patrimonio esclusivo degli umanisti. Essa è ormai uno strumento di lavoro per l'ingegnere, l'economista, lo studioso di scienze sociali e molti altri specialisti». L'intero rapporto sottolinea l'importanza dell'arabo per manager dell'industria petrolifera, tecnici e militari, ma uno dei punti salienti è costituito dalle seguenti tre frasi: «Le università russe già preparano interpreti capaci di padroneggiare l'arabo con naturalezza. La Russia ha già compreso l'importanza, per influire sulla mentalità e le opinioni degli uomini, di esprimersi nella loro lingua. E perciò necessario che gli Stati Uniti non esitino più a lungo nel varare un proprio programma per l'insegnamento delle lingue straniere» (106). Così la conoscenza delle lingue orientali si rivela uno strumento politico - come in parte è sempre stata - e parte di un generale sforzo propagandistico. Da entrambi i punti di vista lo studio delle lingue orientali diviene lo strumento elaborato dalle tesi di Harold Lasswell sulla propaganda, per cui ciò che conta non è ciò che le persone sono e pensano, ma ciò che possono essere indotte a divenire e a pensare:

«Il punto di vista del propagandista unisce in effetti il rispetto per l'individuo con l'indifferenza nei confronti della democrazia formale. Il rispetto per l'individuo deriva dall'importanza, nelle operazioni su larga scala, del sostegno da parte di un gran numero di persone, e dall'esperienza della volubilità delle preferenze umane [...]. Questa attenzione per il singolo nella massa non si basa su alcun principio democratico per cui gli uomini sarebbero i migliori difensori dei propri interessi. Il moderno propagandista, come il moderno psicologo, riconosce che gli uomini sono spesso cattivi difensori dei propri interessi, e spesso tendono a oscillare da un'alternativa all'altra senza valide ragioni o ad aggrapparsi timorosamente a polverosi frammenti del passato. Creare le condizioni che assicurino un cambiamento permanente di abitudini e di valori richiede assai più che una corretta valutazione delle preferenze degli uomini in generale; significa tenere conto della rete di relazioni in cui essi sono costantemente presi, individuare i sintomi delle preferenze che non sono destinate a trasformarsi in scelte determinate, ed elaborare un programma che di fatto costituisca una risposta adatta [...]. Per quanto riguarda i cambiamenti che richiedono l'intervento delle masse, il compito del propagandista è creare mete simboliche che assolvano alla duplice funzione di adattarsi e di essere adottate. I simboli devono indurre una spontanea accettazione [...]. Ne segue che la gestione ideale consisterebbe nel controllo della situazione non tramite l'imposizione ma tramite la divinazione [...]. Il propagandista dà per scontato che il mondo sia completamente determinato da cause, ma nondimeno che sia solo parzialmente prevedibile» (107).

L'apprendimento di lingue straniere farebbe quindi parte di un'ingegnosa strategia di attacco alle popolazioni indigene, così come lo studio di una regione geografica straniera come l'Oriente si muta in un programma di controllo attraverso la divinazione.

Anche simili programmi devono però possedere una verniciatura di carattere liberaleggiante, e a ciò dovrebbero provvedere studiosi, uomini di buona volontà, entusiasti di varia natura. Viene così incoraggiata l'opinione che studiando gli orientali, i musulmani, gli arabi, «noi» possiamo accostarci ad altri popoli, ai loro costumi e al loro pensiero, con reciproco arricchimento e così via. Da questo punto di vista sarebbe meglio che questi popoli potessero esprimersi e parlare in prima persona (anche se contro tale prospettiva si colloca la frase di Marx - con la quale Lasswell concorda - a proposito di Luigi Napoleone: «Essi non possono

rappresentarsi da sé; debbono essere rappresentati»). Parlare in prima persona, ma solo sino a un certo punto, e in un certo modo. Nel 1973, durante i giorni angosciosi della guerra arabo-israeliana di ottobre, il «New York Times Magazine» commissionò due articoli, ciascuno dei quali doveva descrivere il punto di vista di una delle due parti in conflitto. La parte israeliana venne presentata da un giurista israeliano; quella araba dall'ex ambasciatore degli Stati Uniti in un paese arabo, digiuno di veri e propri studi orientali. Prima di passare immediatamente all'ovvia conclusione che gli arabi erano ritenuti incapaci di rappresentare se stessi, sarebbe bene non dimenticare che sia gli arabi sia gli ebrei erano in quel caso semiti (nell'ampia accezione del termine discussa in precedenza), e che entrambi "dovevano farsi rappresentare" presso l'uditorio occidentale. Vale qui la pena di citare il passo di Proust in cui viene descritta l'improvvisa apparizione di un ebreo in un salotto aristocratico:

«I rumeni, gli egiziani e i turchi hanno un bel detestare gli ebrei: in un salotto francese le differenze tra quei popoli non sono gran che percettibili, e un israelita che faccia la sua entrata come se uscisse dal fondo del deserto, col busto arcuato in avanti come una iena, la nuca inclinata di traverso e profondendosi in grandi 'salam', contenta perfettamente il nostro gusto di orientalismo ["goût pour l'orientalisme"] (108).

2. "Politica delle relazioni culturali".

Benché sia esatto dire che solo nel secolo ventesimo gli Stati Uniti sono diventati un impero di portata mondiale, è altrettanto esatto affermare che nel secolo diciannovesimo i rapporti americani con l'Oriente si svilupparono in modo da aprire la strada ai successivi interessi imperialistici. Tralasciando le campagne contro i pirati barbareschi del 1801 e del 1815, rivolgiamo l'attenzione alla fondazione dell'American Oriental Society nel 1842. In occasione della prima riunione annuale, nel 1843, il presidente John Pickering affermò molto chiaramente che gli Stati Uniti si proponevano di studiare l'Oriente per imitare l'esempio delle potenze imperiali europee. Il nocciolo del messaggio di Pickering era che - allora come oggi - il contesto degli studi orientali era politico, non meramente culturale. Si noti nel riassunto che segue come le direttrici che l'orientalismo si pone lascino pochi dubbi sulle finalità cui tendono:

«Durante la prima riunione annuale dell'American Oriental Society nel 1843, il presidente Pickering ha tracciato un importante schizzo del campo che ci si proponeva di coltivare richiamando l'attenzione sulle circostanze particolarmente propizie in quel periodo, la pace che regnava ovunque, il più agevole accesso ai paesi orientali, il sensibile miglioramento dei mezzi di trasporto e delle vie di comunicazione. Il mondo sembrava tranquillo nei giorni di Metternich e di Luigi Filippo. Il Trattato di Nanchino aveva aperto i porti cinesi; il propulsore a elica cominciava a essere adottato sui vascelli oceanici; Morse aveva messo a punto il telegrafo e già suggerito la posa di un cavo transatlantico. Obiettivi della società erano coltivare lo studio delle lingue asiatiche, africane, polinesiane e di tutto ciò che concerne l'Oriente, coltivare in questo paese il gusto per gli studi orientali, pubblicare testi, traduzioni e comunicazioni, costituire una biblioteca e un museo. Gran parte delle attività si sono rivolte all'Asia, e in particolare al sanscrito e alle lingue semitiche» (109).

Metternich, Luigi Filippo, il Trattato di Nanchino, il propulsore a elica: tutti elementi che richiamano alla mente il quadro imperialista che facilitò la penetrazione euroamericana in Oriente. E tale situazione ancora perdura. Persino i leggendari missionari americani nel Vicino Oriente durante i secoli diciannovesimo e ventesimo derivavano il loro ruolo non tanto da Dio quanto dal "loro" Dio, dalla "loro" cultura dal "loro" destino (110). Le prime istituzioni missionarie - tipografie scuole, università, ospedali e simili - naturalmente contribuirono al benessere delle popolazioni locali, ma per lo specifico carattere imperiale e per le sovvenzioni da parte del governo americano non differivano dalle proprie controparti francesi e britanniche in Oriente. Durante la prima guerra mondiale quella che doveva divenire una delle maggiori preoccupazioni politiche americane, l'interesse per il sionismo e l'occupazione della Palestina, ebbe un ruolo di primo piano nell'indurre gli Stati Uniti a entrare in guerra; le discussioni inglesi prima e dopo la Dichiarazione di Balfour (novembre 1917) rispecchiano la serietà con cui gli Stati Uniti accolsero detta dichiarazione (111). Durante e dopo la seconda guerra mondiale l'escalation degli interessi americani in Medio Oriente fu impressionante. Il Cairo, Teheran e il Nord Africa furono teatro di importanti operazioni militari, e facilitati da tale circostanza nonché preceduti da Francia e Gran Bretagna nello

sfruttamento delle risorse petrolifere, strategiche e umane della regione, gli Stati Uniti si prepararono al loro postbellico ruolo imperiale.

Una «politica delle relazioni culturali», come fu definita da Mortimer Graves nel 1950, non fu l'aspetto meno significativo di quel ruolo. Di quella politica doveva far parte l'acquisizione di «ogni significativa pubblicazione in tutte le più importanti lingue del Vicino Oriente comparsa a partire dal 1900», uno sforzo «che il Congresso dovrebbe considerare alla stregua di una misura necessaria alla sicurezza nazionale». Perché in gioco, secondo Graves (e a quanto pare la sua tesi ebbe largo seguito), era «una comprensione assai più soddisfacente, da parte dell'America delle forze che contendono alle idee americane il consenso nell'area mediorientale. E le principali forze in questione sono, naturalmente, il comunismo e l'islamismo» (112). In base a tali considerazioni, in aggiunta a quelle della più conservatrice American Oriental Society, fu costituito l'intero imponente apparato di ricerca intorno al Medio Oriente. Funse da modello, sia per i palesi interessi strategici sia per la sensibilità ai temi politici e della sicurezza nazionale (e non, come spesso si vuole sottintendere, alla ricerca pura), il Middle East Institute, fondato a Washington nel maggio 1946 sotto l'egida del governo federale, se non per sua esclusiva volontà (113). Ispirandosi a esso si svilupparono una serie di iniziative, fu fondata la Middle East Studies Association, furono stanziati finanziamenti dalla Fondazione Ford e da altre fondazioni, si vararono diversi programmi governativi di sostegno a ricerche universitarie, e programmi di ricerca federale o di vari enti e istituzioni come il ministero della Difesa, la Rand Corporation e lo Hudson Institute; inoltre intervennero anche banche, compagnie petrolifere, società multinazionali e via dicendo. Non è riduttivo affermare che tutte queste iniziative conservano, nell'impostazione generale come in molti dettagli, la tradizionale prospettiva orientalista di matrice europea.

L'analogia tra i disegni imperiali europei e quello americano è evidente; meno evidente è: a) la misura in cui la tradizione orientalista europea fu, se non semplicemente traspota, certo trasformata, uniformata, addomesticata e divulgata per alimentare la proliferazione di studi mediorientali nell'America del secondo dopoguerra, e b) la misura in cui tale tradizione ha dato origine negli Stati Uniti a un coerente atteggiamento presso la maggioranza degli studiosi e delle istituzioni, uniformando i generi di discorso e gli orientamenti, nonostante la concomitante apparenza di perfezionamento e l'uso nelle scienze sociali di tecniche in apparenza (di

nuovo) assai sofisticate. Il punto di vista di Gibb è già stato discusso; tuttavia può essere utile qui ricordare che a metà degli anni cinquanta egli divenne direttore dell'Harvard Center for Middle East Studies, posizione dalla quale esercitò una notevole influenza. La presenza di Gibb negli Stati Uniti ha in effetti un diverso significato rispetto alla presenza di Philip Hitti a Princeton a partire dai tardi anni venti. Il dipartimento di orientalistica di Princeton formò un folto gruppo di importanti studiosi, e il tipo di studi orientali ivi coltivato produsse un vivo interesse accademico. Gibb, d'altra parte, fu a più stretto contatto con implicazioni e aspetti più direttamente politici dell'orientalismo e, ben più di Hitti a Princeton, egli avvicinò l'orientalismo all'approccio proprio degli "area studies" durante la guerra fredda.

I contributi di Gibb non s'avvalsero però, o almeno non palesemente, del linguaggio della tradizione culturale di Renan, Becker e Massignon. Quella tradizione, con il suo apparato intellettuale e i suoi dogmi, è invece inequivocabilmente presente soprattutto (benché non esclusivamente) nelle opere e nell'autorità istituzionale, prima a Chicago poi presso l'Ucla, di Gustave Grunebaum. Grunebaum giunse negli Stati Uniti nel quadro dell'emigrazione di intellettuali europei che intendevano così sottrarsi al fascismo (114). Là diede corpo a una vasta produzione orientalista focalizzata sull'islam come cultura olistica riguardo alla quale, dal principio alla fine della sua carriera, continuò a pronunciare le stesse generalizzazioni tanto negative quanto riduttive. Il suo stile, che testimonia in modo spesso caotico la sua erudizione austrogermanica, l'assimilazione dei canonici pregiudizi pseudoscientifici dell'orientalismo francese, britannico e italiano, insieme a un quasi disperato sforzo di restare un osservatore imparziale, è quasi illeggibile. Una tipica pagina di Grunebaum sull'immagine che l'islam ha di sé concentra nel proprio modesto spazio almeno mezza dozzina di citazioni di testi islamici delle più varie epoche, riferimenti filosofici che spaziano dai presocratici a Husserl, nonché rimandi a intellettuali contemporanei da Lévi-Strauss agli studiosi americani di scienze sociali. Neppure tutto ciò riesce comunque a velare la violenta antipatia dell'autore nei confronti dell'islam. Egli non trova difficoltà ad ammettere che a differenza di ogni altra religione o civiltà l'islam sia un fenomeno unitario, e lo presenta perciò come qualcosa di disumano, incapace di evoluzione, autocritica e obiettività, nonché sterile, ascientifico e autoritario. Non si dimentichi che Grunebaum scriveva con quella particolare aura di autorevolezza che circonda in

America un dotto studioso di origine europea, e che oltre a scrivere insegnava, esercitava funzioni direttive, contribuiva all'assegnazione di vari finanziamenti ad altri studiosi della sua materia. Ecco due tipici passi:

«E' essenziale comprendere che la civiltà musulmana è un'entità culturale che non condivide le nostre aspirazioni fondamentali. Non ha interesse per lo studio scientifico delle altre culture, vuoi come fine a se stesso vuoi come strada per una migliore comprensione di sé e della propria storia. Se ciò dovesse rivelarsi valido solo per l'islam contemporaneo, si potrebbe essere tentati di considerarlo una conseguenza della condizione di profondo turbamento nella quale oggi esso si trova e che non gli permette di guardare al di là di se medesimo a meno di esservi costretto. Ma essendo valido anche rispetto al passato, è forse più corretto tentare di connetterlo col fondamentale antiumanesimo di questa civiltà [quella islamica], vale a dire la sua tenace opposizione ad accettare sia pure parzialmente l'uomo come arbitro e misura di ciò che lo circonda, e la tendenza ad accontentarsi della verità come descrizione di strutture mentali o, in altre parole, ad accontentarsi di verità psicologiche».

«[Il nazionalismo arabo o islamico] manca, a dispetto del suo occasionale uso come slogan, del concetto di diritto divino di una nazione, manca di un'etica formativa, e manca anche, a quanto pare, della fede tardottocentesca in un processo tecnologico; soprattutto, manca di vigore intellettuale. Tanto il potere quanto la volontà di possederlo sono fini a se stessi. [Questa frase non pare svolgere alcuna funzione nel ragionamento, tuttavia essa dà senza dubbio a Grunebaum la sicurezza di una non-frase dal suono filosofico, come se l'autore volesse convincersi di star parlando dell'islam meditatamente e non in senso soltanto denigratorio.] Il risentimento per le offese politiche [provato dall'islam] genera impazienza e impedisce a livello teorico l'analisi e la pianificazione a lungo termine» (115).

In quasi qualunque altro contesto uno scritto di tal sorta sarebbe definito, in termini di cortesia, polemico. In ambito orientalista esso è invece abbastanza ortodosso, e passa per canonico tra gli studiosi americani del Medio Oriente dopo la seconda guerra mondiale, grazie anche al prestigio che circondava gli intellettuali di origine europea. Colpisce però che i contributi di Grunebaum furono accettati in modo acritico, benché non

possano più esistere oggi in campo orientalista studiosi che gli assomiglino. Comunque un solo specialista ha intrapreso una rigorosa critica del pensiero di Grunebaum: Abdullah Laroui, storico e studioso di scienze politiche marocchino.

Servendosi del tema della ripetizione riduttiva in Grunebaum come di un efficace strumento critico nei confronti dell'orientalismo, Laroui affronta l'argomento in modo complessivamente assai incisivo. Egli si chiede in primo luogo come mai l'opera di Grunebaum, nonostante l'enorme quantità di dettagli e l'apparente ampiezza, risulti riduttiva. Egli nota allora che «gli aggettivi che Grunebaum aggiunge alla parola 'islam' (di volta in volta 'medievale', 'classico' 'moderno') sono irrilevanti, superflui: non vi è alcuna autentica differenza tra l'islam 'classico', l'islam 'medievale' e l'islam puro e semplice [...]. Vi è in realtà [per Grunebaum] un "solo" islam che cambia dentro di sé» (116). Il moderno islam, secondo Grunebaum, ha voltato le spalle all'Occidente per restare fedele al proprio originario senso di sé; d'altra parte l'islam potrebbe diventare moderno solo reinterpretando se stesso alla luce della prospettiva occidentale - cosa che naturalmente Grunebaum dimostra impossibile. Esaminando le conclusioni dello studioso tedesco, che ritraggono l'islam come una cultura incapace di rinnovarsi, Laroui non menziona il fatto che la presunta necessità dell'islam di rinnovarsi tramite metodi occidentali è considerata ormai alla stregua di un'indiscutibile verità empirica dagli studiosi del Medio Oriente, e forse proprio per l'influenza del pensiero di Grunebaum. (Per esempio David Gordon in "Self-Determination and History in the Third World" (117), insiste sulla necessità di una «maturazione» dei popoli arabi, africani e asiatici; e precisa che tale obiettivo si può raggiungere solo prendendo a esempio l'obiettività occidentale.)

L'analisi di Laroui mostra anche come Grunebaum abbia interpretato l'islam per mezzo della teoria culturalista di A. L. Kroeber, e come ciò abbia necessariamente comportato una serie di riduzioni ed eliminazioni, per cui l'islam non poté che essere rappresentato come un chiuso sistema di preclusioni. Ciascuno dei differenti aspetti della cultura islamica fu visto da Grunebaum come puro e semplice riflesso di una matrice invariabile, di una particolare concezione della divinità, da cui dipenderebbero la collocazione e il significato di tutto il resto: sviluppo, storia, attualità e realtà dell'islam finiscono così per divenire intercambiabili. Laroui giustamente sostiene che la storia come complesso ordine di avvenimenti, processi e significati non si lascia ridurre a tale concezione della cultura,

così come la cultura non può ridursi all'ideologia, né l'ideologia alla teologia. Grunebaum è vittima egli stesso dei dogmi orientalisti, nonché di un particolare carattere dell'islam che egli ha deciso di interpretare come un difetto: la presenza nell'islam di un'articolata teoria della religione ma di pochi specifici riferimenti all'esperienza religiosa; di una teoria politica assai articolata, e di pochi documenti politici precisi; di una teoria della struttura sociale, e di poche azioni individualizzate; di una teoria della storia, e di pochi eventi datati; di un'articolata teoria economica, e di ben poche serie quantificate; e così via (118). Il risultato finale è una visione storica dell'islam imprigionata nel preconconcetto teorico che ne fa una cultura incapace di rendere giustizia, anzi di tener conto, della propria realtà esistenziale nell'esperienza dei suoi aderenti. L'islam di Grunebaum è in fondo l'islam dei precedenti orientalisti europei: monolitico, incurante dell'esperienza umana di ogni giorno, grossolano, riduttivo, immutabile.

La radice di una simile visione dell'islam è politica, e neppure eufemisticamente imparziale. L'influenza esercitata sui nuovi orientalisti (quelli, cioè, più giovani di Grunebaum) è dovuta in parte all'autorevolezza della tradizione, in parte al suo valore d'uso come mezzo per afferrare concettualmente una vasta parte del mondo, considerata come un insieme coerente. Poiché l'islam non è mai stato per l'Occidente un problema facile da affrontare dal punto di vista politico - e dopo la seconda guerra mondiale il nazionalismo arabo non ha nascosto la propria ostilità verso l'imperialismo occidentale - è cresciuto in proporzione il desiderio di comprenderlo dal punto di vista teorico. Un autorevole studioso ha affermato che l'islam (senza precisare a "quale" islam o aspetto dell'islam si riferisse) sarebbe «un prototipo delle società tradizionali chiuse». Si noti qui l'edificante ricorso alla parola «islam» per designare in una sola volta una società, una religione, un prototipo, una realtà. Tutto ciò viene poi subordinato dal medesimo studioso all'assunto che, diversamente dalle società normali (le «nostre»), le società islamiche e mediorientali sarebbero totalmente «politiche», un aggettivo da interpretare come un rimprovero per non essere «liberali», per non riuscire a separare, come «noi» facciamo, la politica dalla cultura. Il risultato è un ritratto spiacevolmente ideologico, costruito intorno al dipolo «noi-loro»:

«Comprendere la società mediorientale nel suo insieme deve rimanere il nostro primo obiettivo. Solo una società [come la «nostra»] che abbia ormai raggiunto una stabilità dinamica può permettersi di concepire la

politica, l'economia e la cultura come ambiti della realtà genericamente autonomi, anziché semplici suddivisioni di comodo per lo studioso. In una società tradizionale che non separi ciò che è di Cesare da ciò che è di Dio, o si trovi in una condizione di totale instabilità, il rapporto tra, poniamo, la politica e tutti gli altri aspetti dell'esistenza non può essere che al centro dell'attenzione. Oggigiorno, per esempio, se un uomo possa sposare quattro donne o una sola, quando debba digiunare e quando possa alimentarsi normalmente, quando sia preferibile acquistare un terreno e quando cederlo, quando sia necessario fare appello alla Rivelazione e quando alla ragione, sono diventati nel Medio Oriente altrettanti problemi politici [...]. Non meno del musulmano stesso, il nuovo orientalista dovrà dunque riesaminare da cima a fondo quali possano essere le strutture e le relazioni significative proprie di una società islamica» (119).

La banalità degli esempi addotti (sposare o no quattro donne, cibarsi o digiunare e così via) dovrebbe mettere in risalto l'inconcludenza dell'islam, e insieme la sua tirannica invadenza nella sfera privata. Quanto al "dove" ciò sia supposto accadere, nulla ci è detto. In compenso ci viene ricordato il fatto senz'altro non politico che gli orientalisti «sono in larga misura responsabili di avere fornito agli stessi abitanti del Medio Oriente un'accurata percezione del loro passato» (120), nell'eventualità che abbiamo dimenticato come gli orientalisti, per definizione, sappiano degli orientali più di quanto questi ultimi riescano a sapere.

Se ciò riassume la scuola «dura» del nuovo orientalismo americano, quella «moderata» sottolinea piuttosto il fatto che l'orientalismo tradizionale ha saputo darci i tratti fondamentali della storia, della religione e dell'organizzazione sociale islamica, ma «troppo spesso si è accontentato d'inferire il significato di una civiltà sulla base di pochi manoscritti» (121). Contro l'orientalista tradizionale il nuovo specialista in "area studies" sostiene perciò filosoficamente:

«Le metodologie di ricerca e i paradigmi di una disciplina non hanno il compito di determinare quali argomenti devono essere oggetto di indagine, né quello di limitare il campo delle osservazioni empiriche. In tale prospettiva, gli "area studies" sottolineano che solo di ciò che esiste può darsi autentica conoscenza, mentre metodi e teorie sono astrazioni per conferire ordine alle osservazioni ed elaborare ipotesi esplicative in base a criteri non empirici (122).

Giusto. Ma "come" determinare cosa sia «ciò che esiste», e in che misura «ciò che esiste» sia eventualmente stato "costruito" dall'osservatore? Questione tanto più rilevante in quanto la nuova attenzione priva di pregiudizi per l'Oriente come entità concretamente esistente è parte integrante dei programmi di "area studies". Tendenziöse teorizzazioni a parte, l'islam è "poco" studiato, "poco" indagato, "poco" conosciuto: l'ingenuità di questa concezione dissimula a malapena ciò che implica ideologicamente, l'assurda tesi che gli uomini abbiano un peso trascurabile sia nel rinvenimento dei dati empirici sia nella loro elaborazione conoscitiva, che la realtà orientale sia qualcosa che «esiste» in forma più o meno permanente, e che solo un «rivoluzionario messianico» (nella terminologia del dottor Kissinger) rifiuterà di riconoscere la differenza tra la realtà là fuori e le idee nella sua testa.

Tra la scuola dura e quella moderata tuttavia rimane ancora spazio per versioni più o meno annacquate dell'orientalismo classico, che si avvale ora della vecchia terminologia tradizionale, ora del linguaggio accademico del nuovo orientalismo. Comunque, nel campo degli studi arabi e islamici sopravvivono oggi nella forma più pura i principali dogmi orientalisti: l'assoluta e sistematica contrapposizione di un Occidente razionale, progredito, umano, superiore a un Oriente irrazionale, arretrato, disumano e inferiore; l'abitudine a considerare le astrazioni riguardanti l'Oriente, in particolare se desunte da testi relativi alle civiltà orientali «classiche», preferibili all'immediata osservazione delle moderne realtà orientali; l'idea che l'Oriente sia atemporale, uniforme e incapace di definire se stesso e quindi il dare per scontato che una terminologia assai sistematica e ricca di generalizzazioni, volta a descrivere l'Oriente dal punto di vista occidentale, sia qualcosa di inevitabile e persino scientificamente «obiettivo»; la teoria che l'Oriente sia in fondo temibile e pericoloso (dalle orde mongole al «pericolo giallo») e vada quindi tenuto sotto controllo (con la ricerca scientifica, lo sviluppo e le relazioni di buon vicinato ma anche, se necessario, con la pressione militare e l'occupazione territoriale).

Il fatto straordinario è che questi concetti persistano pressoché incontestati nell'ambiente governativo e accademico, ove ci si occupi di questioni mediorientali. Particolarmente scoraggianti sono gli scarsi risultati delle critiche - ammesso che siano state sufficientemente risolte - di studiosi arabi e islamici nei confronti dei dogmi orientalisti; qualche articolo isolato di tanto in tanto, benché possa avere importanza locale e

momentanea, non può influenzare il corso di una concezione di ampia portata, sostenuta dal consenso generale e da enti, istituzioni e tradizioni prestigiosi. Il fatto è che l'orientalismo islamico ha vissuto un'esistenza parallela, ma un po' discosta, rispetto a quella di altri settori dell'orientalismo. Il Committee of Concerned Asia Scholars (in larga maggioranza americano) promosse mutamenti rivoluzionari durante gli anni sessanta nello studio dell'Asia orientale; gli specialisti in studi africani furono sfidati in modo analogo dai propri colleghi revisionisti, così come accadde agli studiosi di altre aree del Terzo mondo. Solo arabisti e islamisti svolgono tuttora indisturbati il loro lavoro. Solo per essi esistono ancora entità come "la" mentalità araba, "la" società islamica, "la" psicologia orientale. Persino coloro che si occupano della realtà islamica moderna ricorrono anacronisticamente a testi come il Corano per interpretare i più diversi aspetti dell'Egitto o dell'Algeria contemporanei. Essi ritengono che l'islam, o meglio l'immagine idealizzata dell'islam costruita dagli orientalisti del secolo diciassettesimo, possieda un'intima coerenza, indifferente alle recenti importanti conseguenze del colonialismo, dell'imperialismo e di ogni avvenimento politico in genere. Cliché su come i musulmani (o «maomettani», come a volte sono chiamati) si comporterebbero vengono pronunciati con una leggerezza che pochi ardirebbero usare a proposito di ebrei o popoli di colore. Il musulmano, per l'orientalista, è tutt'al più un «informatore locale». Implicitamente rimane uno spregevole eretico che per i propri peccati deve sopportare tra l'altro l'ingrata posizione di essere considerato - negativamente - soprattutto un antisionista.

Il campo degli studi mediorientali possiede naturalmente un'organizzazione interna, un insieme d'interessi, una rete di «colleghi» e «vecchie conoscenze» che interconnette il mondo degli affari, le fondazioni di ricerca, le compagnie petrolifere, le rappresentanze diplomatiche, le forze armate, i servizi segreti e i canali delle informazioni riservate con il mondo accademico. Vi sono finanziamenti e ricompense, organizzazioni e gerarchie, istituti, centri, facoltà e dipartimenti, impegnati a conservare e legittimare l'autorità di un insieme di nozioni fondamentali e sostanzialmente immutabili, intorno all'islam, all'Oriente e agli arabi. Una recente analisi critica degli studi mediorientali negli Stati Uniti rivela che questo settore della ricerca non è affatto «monolitico», ma complesso, comprendendo orientalisti di impostazione tradizionale, specialisti volontariamente marginali, esperti in tecniche controinsurrezionali,

consiglieri politici, così come «un piccolo gruppo [...] di baroni accademici» (123). Ciò nonostante, il nucleo dogmatico dell'orientalismo persiste.

Come esempio di ciò che il campo orientalista attualmente produce al livello più alto e intellettualmente più prestigioso, esaminiamo ora brevemente i due volumi della "Cambridge History of Islam", pubblicati per la prima volta in Inghilterra nel 1970 e autentica "summa" dell'ortodossia orientalista. Affermare che quest'opera, cui hanno collaborato non pochi luminari, è un fallimento secondo ogni criterio tranne quelli dell'orientalismo, significa dire che avrebbe potuto essere una ben diversa e migliore storia dell'islam. In effetti, come alcuni più avveduti studiosi hanno osservato (124), già nel progetto essa recava in sé il germe dell'insuccesso e non avrebbe potuto quindi essere realizzata in modo diverso o migliore: troppe nozioni erano state accettate acriticamente dai curatori; si era dato credito a troppi concetti vaghi, si era attribuita insufficiente importanza ai problemi di metodo (lasciati in effetti nella condizione in cui due secoli di discorso orientalista li avevano relegati); e non si era compiuto alcuno sforzo per rendere interessante il concetto stesso di «islam». Per di più, la "Cambridge History of Islam" non solo fraintende e distorce radicalmente l'islam come religione, ma dimostra di non possederne alcuna coerente visione come processo storico. Di poche iniziative culturali altrettanto imponenti si può affermare che idee e intelligenza metodologica siano così assenti come in questa.

Il capitolo di Erfan Shahid sull'Arabia preislamica, che apre l'opera, delinea con acume le linee essenziali della fruttuosa consonanza di topografia ed economia umana da cui l'islam prese le mosse tredici secoli or sono. Ma che dire di una storia dell'islam, definita oltretutto nell'introduzione di P. M. Holt, non senza una certa disinvoltura, «una sintesi culturale» (125) che procede dall'Arabia preislamica a un capitolo su Maometto, e poi un altro sui califfati patriarcali e ommiadi omettendo completamente ogni descrizione dell'islam come fede, dottrina e sistema di pensiero? Per centinaia di pagine, nel primo volume l'islam è presentato come un ininterrotto succedersi di battaglie, regni, decessi, ascese e declini, avventi e dipartite, elencati per lo più in modo incredibilmente monotono.

Esaminiamo, per esempio, il periodo abbasside dall'ottavo all'undicesimo secolo. Chiunque abbia una pur limitata conoscenza della storia islamica o araba non ignora che si trattò di uno dei momenti più fiorenti della civiltà

musulmana, paragonabile a ciò che rappresenta il Rinascimento per la cultura italiana. Eppure in nessun punto delle quaranta pagine in cui è descritto si riceve un'impressione di ricchezza; si trovano invece frasi come questa: «Una volta padrone del califfato, [al-Ma'mun] parve volersi ritirare dai contatti con la società di Baghdad e mantenne la propria sede a Merv, affidando il governo dell'Iraq a un uomo di propria fiducia, al-Hasan b. Sahl, fratello di al-Fadl, che dovette affrontare quasi subito una seria rivolta shi'i, quella di Abu's Saraya, che nel giumada secondo 199/gennaio 815 promulgò una chiamata alle armi da al-Kufah a sostegno dell'hasanide Ibn Tabataba» (126). Un non islamista da ciò non avrà certo capito cosa siano uno shi'i o un hasanide, né cosa esattamente designi «giumada secondo», a parte il fatto che chiaramente si tratta di una indicazione di tempo. E naturalmente avrà l'impressione che gli abbassidi, compreso Harun al-Rashid, fossero gente pigra e feroce, che tranquillamente osservava da Merv la guerra civile che insanguinava il paese.

Dai «territori islamici centrali» sono esclusi il Nord Africa e l'Andalusia, e la "loro" storia è una marcia ordinata dal passato ai tempi moderni. Nel primo volume perciò, «islam» è una designazione geografica applicata, cronologicamente e selettivamente, a discrezione degli esperti. Ma mai nei capitoli sull'islam classico veniamo adeguatamente preparati alla delusione che ci aspetta quando giungiamo ai «tempi recenti», come vengono chiamati. Il capitolo sui paesi arabi moderni è scritto senza la minima comprensione degli sviluppi rivoluzionari in corso in quell'area. L'autore assume nei confronti degli arabi un atteggiamento professorale e scopertamente reazionario («non va taciuto che in quel periodo i giovani colti e non colti dei paesi arabi, con il loro entusiasmo e il loro idealismo, sono diventati terreno fertile per strumentalizzazioni politiche e, spesso senza accorgersene, strumenti nelle mani di estremisti e agitatori senza scrupoli») (127), temperato da occasionali espressioni di apprezzamento per il nazionalismo libanese (senza peraltro informare il lettore del fatto che alle simpatie fasciste di una minoranza di arabi durante gli anni trenta non furono estranei i maroniti del Libano, i quali nel 1936 fondarono le Falangi ispirandosi ai mussoliniani Fasci di combattimento). «Inquietudine e disordini» sono menzionati in relazione al 1936 senza accennare al sionismo, e alle comuni nozioni di anticolonialismo e antimperialismo non è mai permesso turbare la serenità della narrazione. Per quanto riguarda i capitoli sull'«impatto politico dell'Occidente» e sui «mutamenti economici e sociali» - concetti non ulteriormente precisati - non si può allontanare

l'impressione che vi si conceda con riluttanza all'islam di avere qualcosa da spartire col «nostro» mondo in genere. Il progresso è fatto equivalere unilateralmente alla modernizzazione, benché non venga mai spiegato perché altri tipi di mutamento debbano essere così inflessibilmente esclusi. Poiché le sole relazioni fruttuose dell'islam sarebbero state quelle con l'Occidente, l'importanza di Bandung o dell'Africa o del Terzo mondo è generalmente ignorata; la serena indifferenza nei confronti di tre quarti circa del pianeta spiega in una certa misura l'affermazione incredibilmente spensierata secondo la quale «il terreno storico è stato reso sgombro [da chi, come, a che pro?] cosicché è ora possibile un nuovo rapporto tra l'Occidente e l'islam [...] fondato su pari dignità e cooperazione» (128).

Se alla fine del primo volume veniamo a trovarci tra mille contraddizioni e difficoltà a proposito di cosa l'islam sia veramente, non è nel secondo che si può confidare per uscirne. La prima metà è dedicata al periodo tra il decimo e il ventesimo secolo in India Pakistan, Indonesia, Spagna, Nord Africa e Sicilia. Si distinguono in una certa misura i capitoli sul Nord Africa, benché la stessa mescolanza di gergo professionale orientalista e dettagli storici insufficientemente spiegati prevalga nettamente altrove. Comunque, dopo circa altre milleduecento pagine di non facile prosa, l'«islam» non appare più simile a una sintesi culturale di qualunque altro elenco di sovrani, battaglie e dinastie. Poi, nella seconda metà del secondo volume, la grande sintesi viene completata con i capitoli «L'ambiente geografico», «Le origini della civiltà islamica», «Religione e cultura» e «La guerra».

Sembrano ora più giustificate e legittime alcune obiezioni. Perché è stato commissionato un capitolo sull'arte bellica islamica quando ciò che in realtà interessa (particolare notevole, oltretutto) è l'analisi sociologica di alcuni eserciti islamici? Si intende forse sostenere che vi sia un modo musulmano di guerreggiare diverso, per esempio, da quello cristiano? Un'analoga questione si è posta in effetti a proposito della differenza tra guerra capitalista e guerra comunista. Quale utilità possono avere per la comprensione dell'islam, a parte dimostrare l'indiscriminata erudizione di Gustave von Grunebaum, le confuse citazioni da Leopold von Ranke che, con altro materiale altrettanto ponderoso e irrilevante, sono disseminate nelle sue pagine sulla civiltà islamica? Non è disonesto velare così l'autentica tesi di Grunebaum, secondo cui la civiltà islamica si fonda su un'appropriazione senza scrupoli, da parte musulmana, di contenuti culturali giudeo-cristiani, ellenici e austro-germanici? Si confronti con tale

opinione - cioè che l'Islam sia per definizione una cultura plagiaria - quella sostenuta nel primo volume, che «la cosiddetta letteratura araba» sia stata scritta in effetti dai persiani (senza addurre prove e senza citare alcun autore). Quando Louis Gardet tratta «Religione e cultura», informa succintamente il lettore che solo i primi cinque secoli dell'islam saranno discussi; dobbiamo dedurre che religione e cultura non possono essere «sintetizzate» nell'«epoca moderna», oppure che l'islam avrebbe assunto la sua forma definitiva nel secolo dodicesimo? Esiste davvero una «geografia islamica», di cui sembra far parte la «voluta anarchia» urbanistica delle città musulmane, o si tratta di un argomento introdotto solo a sostegno di una concezione di rigido determinismo geografico-razziale? Allusivamente è fatto cenno al «digiuno del Ramadan con le sue notti operose», il quale, sembra, dovrebbe suggerirci che l'islam sia una religione concepita per «abitanti dei centri urbani». Ma pare piuttosto uno di quei casi in cui è la spiegazione a richiedere una spiegazione.

Le sezioni dedicate alle istituzioni economiche e sociali, alle istituzioni giuridiche e al diritto, alla mistica, all'arte e all'architettura, alla scienza e alle varie letterature islamiche sono caratterizzate nell'insieme da un più alto livello qualitativo rispetto al resto dell'opera. Eppure sembra che gli autori non abbiano nulla in comune con i moderni umanisti e studiosi di scienze sociali appartenenti ad altre discipline; i procedimenti della storia convenzionale delle idee, dell'analisi marxista o della nuova storiografia brillano per la loro assenza. In poche parole, l'islam sembra ai suoi storici particolarmente adatto a un'impostazione tra l'antiquario e il platoneggiante. Per alcuni collaboratori della "Cambridge History" l'islam è una visione politica e una religione; per altri è un modo di essere; per alcuni esso «va distinto dalla società musulmana»; per altri è un'essenza conosciuta in maniera ineffabile; per "tutti" è un'entità remota e priva di tensione interna, incapace di dirci granché della complessità dell'odierno mondo musulmano. Onnipresente e inafferrabile, dietro l'intera disorganica impresa che è la "Cambridge History of Islam", si intravede il vecchio postulato orientalista per cui l'islam concernerebbe l'universo dei testi e non quello delle persone.

L'interrogativo di fondo sollevato da un'opera orientalista contemporanea come la "Cambridge History" è se le origini etniche e la religione siano la migliore, o almeno la più efficace, chiara e fondamentale prospettiva attraverso cui definire l'esperienza umana. E' più importante, per la comprensione dell'attuale situazione politica, rilevare che x e y sono

svantaggiati in questa o quella specifica maniera, o rilevare che sono ebrei o musulmani? Naturalmente è un problema complesso, ed è probabile che si finisca col dover tenere conto sia delle variabili socioeconomiche sia di quelle etnico-religiose; tuttavia l'orientalismo concede una netta preminenza a quelle etnico-religiose, ed è in questo che ravvisiamo una posizione intellettualmente piuttosto retriva.

3. "Nient'altro che islam".

Così radicata è la teoria dell'elementarità dei semiti propria dell'orientalismo moderno, da funzionare con poche differenze in un noto testo dell'antisemitismo europeo come i "Protocolli dei savi di Sion", e in dichiarazioni come quella che Chaim Weizmann presentò ad Arthur Balfour il 30 maggio 1918:

«Gli arabi, superficialmente intelligenti, svelti e arguti, una e una sola cosa tengono in grande stima: potere e successo [...]. Le autorità britanniche [...] conoscendo come la conoscono l'infida natura degli arabi [...] devono essere sempre caute e vigilanti [...]. Quanto più il regime inglese si sforza di essere equo, tanto più arroganti divengono gli arabi [...]. Il presente stato di cose finirebbe senz'altro col tendere alla costituzione di una Palestina araba, se vi fosse un popolo arabo in Palestina. Se non si produrrà nei fatti tale risultato sarà solo perché il fellah è in ritardo di almeno quattro secoli rispetto all'epoca presente, e l'effendi [...] è disonesto, ignorante, avido e privo di amor di patria tanto quanto è inefficiente» (129).

Il comun denominatore tra Weizmann e un antisemita europeo è la prospettiva orientalista, secondo la quale i semiti (o specifici sottoinsiemi di semiti) mancherebbero per natura delle più apprezzate qualità degli occidentali. La differenza tra Renan e Weizmann consiste invece nel fatto che dietro la retorica del primo vi sono istituzioni ormai solide, il che non si può affermare a proposito del secondo. Non vi è forse nell'orientalismo del secolo ventesimo la medesima, atemporale «aggraziata fanciullezza» - che ora si accompagna spensieratamente all'erudizione, ora allo Stato e alle sue istituzioni - quale pareva a Renan di scorgere nell'immutabile modo di essere dei semiti?

Ma quanto più alto il prezzo per tenere in vita la versione contemporanea del vecchio mito. Si è creata un'immagine dell'arabo visto da una «avanzata» società quasi-occidentale. Il palestinese che si batteva contro il colonialismo straniero era uno stupido selvaggio o comunque un'entità trascurabile, moralmente e persino esistenzialmente. In base alla legge israeliana solo un ebreo gode di pieni diritti civili e di privilegi per quanto riguarda l'immigrazione; pur abitando il territorio da secoli, gli arabi hanno minori e più elementari diritti: non possono immigrare, e dove non godono dei medesimi diritti, ciò è presentato come una conseguenza del loro essere «meno progrediti». L'orientalismo ha sempre ispirato la politica israeliana nei confronti degli arabi, come ampiamente dimostra il rapporto Koenig di recente pubblicato. Ci sono gli arabi buoni (quelli che si comportano come è loro richiesto) e gli arabi cattivi (che non obbediscono, e sono quindi dei terroristi). E soprattutto vi sono gli arabi che, essendo stati sconfitti, dovrebbero starsene quieti al di là di un'invalicabile linea fortificata, tenuti a bada dal minor numero possibile di soldati, secondo la teoria che avendo dovuto accettare il mito della superiorità israeliana, non oseranno mai tentare un attacco. E' sufficiente un'occhiata alle pagine dello scritto del generale Yehoshafat Harkabi "Arab Attitudes to Israel" per apprendere che - come Robert Alter riferisce in «Commentary» con parole ammirate - (130) il temperamento arabo, depravato, visceralmente antisemita, violento e instabile, sarebbe in grado di produrre ben poco fuorché retorica. Un mito ne sostiene e ne genera altri; un mito riecheggia l'altro tendendo a creare simmetrie e schemi, tipo quello secondo cui ci si aspetta che gli arabi, in quanto orientali, siano produttivi, ma che nessun arabo, in quanto essere umano, sia davvero in grado di esserlo.

In sé e per sé, come sistema di pensiero, come metodo di analisi, l'orientalismo non può svilupparsi; si può anzi dire che come dottrina sia l'antitesi stessa dello sviluppo. Il mito dell'arresto evolutivo dei semiti occupa in esso una posizione centrale. Dalla matrice di quest'ultimo hanno poi avuto origine altri miti, ognuno dei quali illustra un po' diversamente come i semiti siano il contrario degli occidentali, e come siano predestinate vittime della propria stessa debolezza. Per una certa concatenazione di eventi, il mito semitico si è biforcuto nell'ambito del movimento sionista; alcuni semiti hanno lasciato la via dell'orientalismo; gli altri, gli arabi, furono costretti a proseguirvi. Ogni volta che «la tenda e la tribù» sono evocate, è al mito semitico che si sta facendo ricorso; ogni volta che è evocato il concetto del «carattere nazionale arabo», è a quel mito che ci si

sta appellando. L'influenza che tali concetti esercitano è rafforzata dalle istituzioni che si sono strutturate attorno a loro. Ogni orientalista gode del sostegno di un apparato logistico incredibilmente imponente, soprattutto se si considera la vaporosità dei miti che l'orientalismo diffonde. Tale apparato fa capo oggi alle stesse istituzioni dello Stato: scrivere dell'Oriente arabo significa sempre più esprimere l'autorità di una nazione, e non attraverso affermazioni puramente ideologiche bensì con la certezza indubitabile di una verità assoluta, sostenuta da una forza assoluta.

Il numero di «Commentary» del febbraio 1974 offrì ai propri lettori un articolo del professor Gil Carl Alroy intitolato "Do the Arabs Want Peace?". Alroy è professore di scienze politiche e autore di due opere, "Attitudes toward Jewish Statehood in the Arab World" e "Images of Middle East Conflict"; si tratta di uno studioso che afferma di «conoscere» gli arabi, ed è evidentemente un esperto di ciò che si suole chiamare l'«immagine». La sua tesi è piuttosto scontata: gli arabi intendono fare davvero ciò che affermano, cioè distruggere Israele (e l'autore fa largo sfoggio della sua abilità nel citare testimonianze tratte da quotidiani egiziani, identificandole sempre con il punto di vista «arabo», come se i giornali arabi e quelli egiziani fossero esattamente la stessa cosa) idea ribadita con inflessibile e monocorde solerzia. Il nucleo dell'articolo, come anche di opere precedenti di altri «arabisti» (qui sinonimo di «orientalisti») del tipo del generale Harkabi, particolarmente attenti al problema della «mentalità araba», è costituito - accantonate le divagazioni meno rilevanti - da ciò che gli arabi sarebbero veramente. In altre parole Alroy intende dimostrare che, essendo gli arabi in primo luogo assetati di sanguinosa vendetta, in secondo psicologicamente incapaci di vivere in pace, e in terzo legati a un'idea di giustizia che della pace è l'esatto contrario, non sarebbero affidabili neppure se il loro atteggiamento fosse meno bellicoso, e devono perciò essere combattuti indefinitamente, come un'epidemia o un altro flagello della natura. Uno dei principali argomenti addotti da Alroy a sostegno del proprio punto di vista è una citazione da "The Arab World" di Harold W. Glidden (di cui già ci siamo occupati nel primo capitolo). Alroy ritiene infatti che Glidden sia riuscito a «cogliere assai bene le differenze culturali tra la visione del mondo occidentale e quella araba». La tesi di Alroy - gli arabi sono selvaggi non redenti - trova dunque conferma, e un vasto pubblico di ebrei presumibilmente preoccupati ha appreso da un noto esperto arabista che è meglio fare attenzione a fidarsi degli arabi. Il tutto è stato fatto in modo distaccato e obiettivo, con il sostegno di prove

empiriche fornite dagli arabi stessi - che, dichiara l'autore con olimpica sicurezza, hanno «eliminato con decisione [...] la vera pace» - e con l'aiuto della psicoanalisi (131).

Può forse aiutarci a comprendere tali concezioni notare che un ancor più implicito e importante elemento che distingue l'orientalista dagli orientali, a tutto svantaggio dei secondi, sta nel fatto che l'uno "descrive", mentre gli altri "sono descritti". La passività è implicata dalla seconda condizione, così come la capacità di osservare, analizzare e così via è implicata dalla prima; come ha affermato Roland Barthes, un mito (e chi lo perpetua) può reinventare se stesso e i suoi inventori costantemente (132). L'orientale è qualcosa di fisso, immutabile, che ha bisogno di essere studiato, e di conoscersi meglio. Nessuna dialettica è permessa o richiesta. Vi è una fonte di informazioni (l'orientale) e una fonte di conoscenza (l'orientalista) o, in altre parole, uno scrittore e il suo argomento, che di per sé sarebbe muto e inerte. Il rapporto tra l'uno e l'altro è una pura questione di rapporti di forza, per illustrare la quale si può ricorrere a varie immagini. Ecco un esempio tratto da "Golden River to Golden Road" di Raphael Patai:

«Per poter valutare correttamente che cosa la cultura mediorientale "accoglierà di buon grado" dai magazzini della civiltà occidentale ricolmi in modo persino imbarazzante, "è necessario aver prima acquisito" una migliore e più solida comprensione di quella cultura. Il medesimo requisito andrà soddisfatto per "valutare" i probabili effetti "dell'introduzione di nuove caratteristiche" nel contesto culturale di popoli legati alle loro tradizioni. Inoltre, le vie e i modi "pel cui tramite le nuove offerte culturali possono venire rese appetibili" devono essere progettati con maggiore cura di quanto sia stato fatto sinora. In breve, la sola maniera per "districare il nodo gordiano della resistenza" mediorientale all'occidentalizzazione consiste nello studiare il Medio Oriente, nell'"ottenere un quadro più completo" della sua cultura tradizionale, una migliore comprensione del "processo di trasformazione" che vi si sta verificando attualmente, e "una più profonda intuizione" della psicologia dei gruppi umani che si sono formati nella cultura mediorientale. "E' un compito oneroso, ma il premio in palio, l'armonia tra l'Occidente" e un'area limitrofa di cruciale importanza, è senz'altro tale da giustificare l'impegno richiesto» (133).

Le metafore disseminate nel brano citato (che ho posto in evidenza con il corsivo) provengono da un gran numero di attività umane, commerciali,

agricole, artistiche, scientifiche, e da episodi storici. Tuttavia la relazione tra il Medio Oriente e l'Occidente è in ogni caso percepita anche attraverso un'implicita metafora sessuale: come ho già osservato a proposito di certi aspetti dell'opera di Flaubert, l'associazione di idee tra l'Oriente e la sessualità sembra essere particolarmente tenace. Il Medio Oriente oppone resistenza, come ogni vergine farebbe al suo posto, ma lo studioso può vincere il premio in palio penetrando al di là del nodo gordiano nonostante sia un «compito oneroso». L'«armonia» sostituirà in tal caso la femminile ritrosia del Medio Oriente; non si può certo dire che il quadro sia quello di una coesistenza tra eguali. Ancora una volta il rapporto di forza tra lo studioso e il proprio oggetto non viene alterato: resta uniformemente favorevole all'orientalista. Studio, comprensione, conoscenza, valutazione, camuffati da premesse per l'instaurarsi dell'«armonia», sono strumenti di conquista.

Le operazioni linguistiche in scritti come quello di Patai (che nel recente "The Arab Mind" ha in ciò superato anche i suoi precedenti lavori) (134) mirano a una particolare sorta di compressione e riduzione. Buona parte dell'apparato cui lo studioso ricorre è di derivazione antropologica - il Medio Oriente è definito tra l'altro come un'«area culturale» - ma il risultato consiste nell'espunzione delle molteplici differenze tra gli arabi (comunque siano definiti nel loro insieme) a beneficio di un'unica differenza, quella che li distinguerebbe da tutti i non arabi. Questa impostazione ne facilita senza dubbio lo studio e l'analisi. Inoltre tale riduzionismo permette, legittima e valorizza vacue generalizzazioni quali si riscontrano in opere come "Temperament and Character of the Arabs" di Sania Hamady:

«Gli arabi si sono sinora dimostrati incapaci di disciplina e di unità d'intenti. Si abbandonano a ondate collettive di entusiasmo ma non perseguono pazientemente specifici obiettivi comuni, anzi, questi in genere sono poco sentiti. Rivelano mancanza di armonia e di coordinazione nell'organizzazione e nelle funzioni, e non sembrano avere alcuna attitudine alla cooperazione. L'idea di un'azione collettiva finalizzata al beneficio comune o all'aiuto reciproco è estranea alla loro mentalità» (135).

Lo stile retorico di questo passo dice forse più di quanto la Hamady immagini. Verbi come «dimostrarsi», «rivelare», «sembrare» sono

introdotti senza specificarne l'oggetto: a chi gli arabi «si dimostrano», «rivelano» e «sembrano»? A nessuno in particolare, naturalmente, bensì a tutti in generale, che è un modo di dire che si tratta di verità lapalissiane, possedute da pochi esperti, dal momento che la Hamady non cita alcun esempio specifico a sostegno delle proprie affermazioni. D'altra parte, visto il livello di genericità, che tipo di dati empirici potrebbero venire addotti come prove? A mano a mano che il discorso procede, l'autrice assume un tono di maggiore sicurezza: «L'idea di un'azione collettiva [...] è estranea alla loro mentalità». Le categorie si irrigidiscono, le asserzioni perdono ogni sfumatura dubitativa, gli arabi non sono più esseri umani, sono diventati materiale inerte nelle mani dello scrittore, che osserva il mondo attraverso il tirannico principio: «Il mondo è l'idea che "io" ne ho». Ed è così in tutte le opere degli orientalisti contemporanei: le affermazioni più bizzarre pullulano nei loro scritti, come quando Manfred Halpern sostiene che laddove i procedimenti di pensiero della mente umana possono essere ricondotti a otto tipi, la mente islamica ne conosce soltanto quattro (136) e Morroe Berger sostiene che l'eccessiva propensione alla retorica delle lingue arabe renda i popoli che le parlano incapaci di vero e proprio pensiero (137). Simili concezioni sono da considerare miti nella forma e nella funzione, ma ciò non ci esime dal tentare di comprendere quali imperativi governino il loro uso. Naturalmente entriamo nel regno delle ipotesi. Le generalizzazioni orientaliste a proposito degli arabi sono assai minuziose quando si tratta di stigmatizzare dei presunti difetti, assai meno quando si dovrebbero analizzare i possibili punti di forza. La vita familiare, la retorica e il carattere degli arabi appaiono snaturati, privi di umanità e vitalità, benché siano descritti con ricchezza di particolari, e influiscano profondamente sulla stessa realtà che pretendono di rappresentare. Ancora la Hamady:

«Così, l'arabo vive in un ambiente duro e frustrante. Ha scarse possibilità di sviluppare le proprie potenzialità e di definire la propria posizione nella società, non confida molto nel progresso e nei cambiamenti, e attende la salvezza soltanto nell'aldilà» (135).

Ciò che gli arabi non possono conseguire da soli si potrà trovare negli scritti che li riguardano. L'orientalista non è pessimista, è anzi assolutamente certo delle "proprie" possibilità, è in grado di definire la propria posizione e anche quella degli arabi che studia. Il quadro

dell'orientale arabo che ci viene presentato è decisamente negativo: perché allora, ci chiediamo, tanta profusione di opere sull'argomento? Che cosa attrae l'interesse degli orientalisti, se non è - e certamente non è - l'ammirazione per la scienza, la mentalità e l'organizzazione sociale degli arabi? In altre parole, qual è la natura della presenza araba nel discorso mitico che la riguarda?

Dobbiamo prendere in considerazione due elementi: il numero e la potenza generativa. Elementi che alla fine sono riducibili l'uno all'altro, ma che separeremo momentaneamente per poterli meglio analizzare. Quasi senza eccezione, tutte le opere contemporanee di impostazione orientalista (specie quelle d'impronta più sociologica) si occupano diffusamente della famiglia araba, della sua natura patriarcale, della pervasiva influenza in ogni aspetto della vita sociale che le viene attribuita. Lo scritto di Patai ne è un tipico esempio. Un tacito paradosso si presenta immediatamente: infatti se la famiglia è un'istituzione i cui fallimenti giustificano il ricorso al placebo della «modernizzazione», dovremo altresì riconoscere che essa è in grado di perpetuarsi, è fertile ed è l'origine stessa della presenza araba nel mondo così come la conosciamo. Ciò che Berger definisce «il grande valore che gli uomini attribuiscono alla loro potenza sessuale» (139) evoca l'immagine di una forza nascosta dietro la presenza araba nel mondo. Se la società araba è rappresentata in termini affatto negativi, come passiva e pronta a essere sedotta e conquistata dall'eroe orientalista, non è illecito ipotizzare che tale rappresentazione sia un modo di reagire alla grande varietà e forza della diversità araba, la cui origine, se non intellettuale o sociale, dovrà essere sessuale e biologica. Nel medesimo tempo uno dei più inviolabili tabù del discorso orientalista vieta che la sessualità in se stessa possa essere presa davvero sul serio, né a essa si può imputare l'assenza di progressi e di «vera» evoluzione intellettuale che gli orientalisti ritrovano ovunque nel mondo islamico. E tuttavia questo è, a mio avviso, l'anello mancante nella tesi il cui tema principale è la critica della «tradizionale» società araba, come è svolto da Hamady, Berger e Lerner. Si riconosce l'influenza della famiglia, la debolezza del pensiero arabo, l'«importanza» del mondo orientale per l'Occidente, ma non si accenna mai a una delle principali implicazioni di un siffatto discorso, cioè che resta ben poco agli arabi dopo tutto questo, fuorché un'indifferenziata pulsione sessuale. In rare occasioni - come nell'opera di Léon Mugniery - troviamo ciò che è implicito chiaramente espresso: che vi è un «forte appetito sessuale [...] caratteristico di quei meridionali dal sangue caldo»

(140). Ma per lo più il disprezzo verso la società araba, la sua riduzione a una banalità inconcepibile se non per popoli di razza inferiore, hanno come sottofondo un'esagerazione dell'importanza della sessualità: gli arabi si riproducono, indefinitamente e sessualmente, e ben poco d'altro; l'orientalista non lo afferma espressamente, benché i suoi ragionamenti dipendano anche da questa premessa: «Ma la cooperazione nel Vicino Oriente è ancora in larga misura una questione familiare, e raramente la si potrà osservare al di fuori del circolo dei consanguinei o del villaggio» (141). E' come dire che gli arabi contano solamente come creature puramente biologiche; istituzionalmente, politicamente, culturalmente sono nulla, o quasi nulla. Sono reali soltanto numericamente e in quanto membri della famiglia.

La difficoltà di questo punto di vista sta nella contraddizione con la femminile passività musulmana data per scontata da orientalisti come Patai e la stessa Hamady. Ma è nella logica del mito, come in quella dell'attività onirica, accettare di buon grado simili incongruenze. Un mito non deve analizzare e risolvere dei problemi, ma rappresentarli come se fossero già risolti. Cioè li presenta come immagini già formate, come nello spaventapasseri una serie di oggetti disparati ed eterogenei formano l'immagine di un uomo in carne e ossa. Poiché l'immaginazione "usa" i materiali per i suoi fini, e per definizione li sostituisce alla reale esperienza della vita, la contraddizione tra l'arabo superfecondo e il passivo pupazzo può ben essere non funzionale, essa viene coperta dalla parola scritta. L'orientale arabo è l'impossibile creatura che l'energia libidica spinge a parossismi di sovraccitazione, e nello stesso tempo è un pupazzo sulla scena del mondo, che osserva con occhi vacui il paesaggio della modernità senza riuscire a comprenderlo né a rispondervi adeguatamente.

E' nel contesto dei recenti dibattiti sul comportamento politico degli orientali che tale rappresentazione dell'arabo sembra pertinente, specialmente in occasione dei dibattiti su due dei temi preferiti dagli esperti di questioni orientali: rivoluzione e modernizzazione. Con gli auspici della School of Oriental and African Studies è apparso nel 1972 un volume intitolato "Revolution in the Middle East and Other Case Studies", a cura di P. J. Vatikiotis. Il titolo evoca volutamente un contesto di carattere medico, e ci induce così a pensare che gli orientalisti godano infine del privilegio sinora messo al bando dall'orientalismo tradizionale: l'interesse psicoclinico. Vatikiotis esordisce con una definizione quasi medica della rivoluzione, ma poiché ciò che sia egli stesso che il lettore

hanno in mente è la rivoluzione araba, l'ostilità insita nella definizione sembra accettabile. Vi è qui un'ironia assai sottile della quale parlerò più avanti. Il supporto teorico di Vatikiotis è Camus - la cui mentalità colonialista non era certo ben disposta verso le rivoluzioni degli arabi, come Conor Cruise O'Brien ha recentemente mostrato - e la frase «la rivoluzione distrugge sia gli uomini sia i principi» è mutuata da Camus in quanto dotata di «significato fondamentale». Così prosegue Vatikiotis:

«Tutta l'ideologia rivoluzionaria è in conflitto con (o meglio, è un attacco frontale contro) l'assetto razionale, biologico e psicologico dell'uomo. Votata com'è a riprodursi sistematicamente, l'ideologia rivoluzionaria richiede fanatismo ai suoi seguaci. La politica per il rivoluzionario non è solo una questione di fede, o un surrogato della fede religiosa. Essa deve cessare di essere ciò che era sempre stata, cioè un'attività adattiva, nel tempo, finalizzata alla sopravvivenza. La politica soteriologica, metastatizzante, detesta adattarsi, perché come potrebbe altrimenti aggirare le difficoltà, ignorare e scavalcare gli ostacoli costituiti dalla complessa dimensione biopsicologica dell'uomo, mesmerizzare la sua razionalità penetrante, ancorché fragile e limitata? Tale politica teme ed evita la natura concreta e distinta dei problemi dell'uomo e le preoccupazioni della vita politica: prospera nell'astratto e nel prometeico. Subordina tutti i valori tangibili a un solo valore supremo: l'imbrigliamento dell'uomo e della storia in un grandioso disegno di liberazione umana. Non si appaga di una politica a misura d'uomo, caratterizzata da tante irritanti limitazioni. Aspira invece alla creazione di un mondo nuovo, non adattivamente, precariamente, delicatamente, umanamente cioè, ma con un terrificante atto di olimpica creazione pseudodivina. La politica al servizio dell'uomo è una formula inaccettabile per l'ideologo rivoluzionario. Al contrario, è l'uomo a dover servire un ordine politico concepito teoricamente e realizzato con brutalità» (142).

Qualunque sia il seguito - propaganda conservatrice del tipo più viscerale, zelo controrivoluzionario - il contenuto concettuale del brano consiste sostanzialmente nell'idea che la rivoluzione sia una metamorfosi nociva dell'impulso sessuale (un «terrificante atto di [...] creazione pseudodivina»), nonché una specie di cancro. Tutto ciò che è «umano», nell'accezione di Vatikiotis, è razionale, giusto, penetrante, concreto e distinto; tutto ciò che il rivoluzionario proclama è brutale, irrazionale,

mesmerizzante, canceroso. Procreazione, propagazione e trasformazione sono identificate non solo con la sessualità e con la follia, ma, un po' paradossalmente, con l'astrattezza.

Le parole di Vatikiotis sono rinforzate ed emotivamente colorite da appelli (provenienti da destra) in nome dell'umanesimo e della decenza a stare in guardia (contro la sinistra) nei confronti di sessualità, cancro, follia, violenza irrazionale, rivoluzione. Poiché è in effetti della rivoluzione araba che si parla, il brano andrebbe letto come segue: questa è la natura della rivoluzione, che gli arabi la vogliano realizzare la dice lunga su di loro e sull'inferiorità della razza cui appartengono. Gli arabi sono capaci "solo" di sovraccitarsi sessualmente, e non di ragionare in modo olimpico (occidentale, moderno). L'ironia cui ho accennato poc'anzi viene ora in primo piano: dopo poche pagine apprendiamo infatti che gli arabi sono così inetti da non poter neppure aspirare a velleità rivoluzionarie, meno che mai realizzarle. Ricorrendo alla metafora biologica, si dirà che la sessualità araba non è pericolosa in se stessa, ma in quanto votata al fallimento. Insomma, Vatikiotis vuole convincere il lettore che una rivoluzione in Medio Oriente è una minaccia precisamente perché non può realizzarsi.

«La maggior fonte di conflitti politici e potenziali rivoluzioni in molti paesi del Medio Oriente, nonché dell'Africa e dell'Asia contemporanee, è l'incapacità dei cosiddetti regimi e movimenti radical-nazionalisti di tenere sotto controllo, e tanto meno di risolvere, i problemi sociali, economici e politici dell'indipendenza [...]. Sinché gli Stati del Medio Oriente non controlleranno le loro attività economiche e non creeranno e produrranno le loro tecnologie, le possibilità di realizzare esperienze rivoluzionarie rimarranno per essi alquanto limitate. Le stesse categorie politiche necessarie a una rivoluzione non saranno disponibili» (143).

Guai se lo fai, e guai se non lo fai. In questa serie di definizioni dissolvitrici la rivoluzione si configura come il parto di una fantasia sessualmente patologica che a un'analisi più approfondita si rivela incapace persino del tipo di follia che lo stesso Vatikiotis in fondo rispetta: una follia umana, non araba, concreta, non astratta, asessuata, non ipersessuale.

Il nucleo dottrinale dell'antologia curata da Vatikiotis è il saggio di Bernard Lewis "Islamic Concepts of Revolution". La strategia appare in

esso più raffinata. Molti lettori sapranno che nella lingua araba di oggi la parola "thawra" significa «rivoluzione» (e chi lo ignorasse, lo apprenderebbe dalla prefazione di Vatikiotis). Tuttavia Lewis non descrive il significato di "thawra" che verso la fine del saggio, dopo avere discusso concetti come "dawla", "fitna" e "bughat" nei rispettivi contesti storici e, soprattutto, religiosi. Il punto più importante della sua tesi è che «la dottrina occidentale del diritto di opporsi al malgoverno è estranea al pensiero islamico», fatto che condurrebbe al «disfattismo» e al «quietismo» in campo politico. In nessun punto del saggio si capisce dove i summenzionati termini andrebbero situati, se non in una qualche fase della storia del lessico. Poi, appunto quasi alla fine del saggio, apprendiamo quanto segue:

«Nei paesi di lingua araba una differente parola era in uso [per designare la rivoluzione] "thawra". La radice "th-w-r" in arabo classico significava alzarsi (per esempio di un cammello), eccitarsi o emozionarsi e quindi, specialmente nell'uso maghribi, ribellarsi. Il termine è spesso usato quando si instaura una sovranità indipendente di scarsa importanza; per esempio, i re che governavano i territori spagnoli durante il secolo undicesimo, dopo la disgregazione del califfato di Cordova, sono chiamati "thuwwar" (sing. "tha'ir"). Il sostantivo "thawra" in primo luogo significa eccitazione, come nella frase citata nel Sihah, tipico dizionario arabo del Medioevo, "intadirhatta taskun hadhihi 'lthawra", cioè 'aspetta che questa eccitazione si calmi' - un suggerimento davvero opportuno. Il verbo è usato da al-Iji, nella forma "thawaran o itharat fitna", 'fomentare una sedizione', come uno dei pericoli che sconsiglierebbero di mettere in pratica il dovere di opporsi al malgoverno. "Thawra" è il termine usato dagli autori arabi del secolo diciannovesimo per designare la Rivoluzione francese, e da quelli successivi per le rivoluzioni del nostro tempo considerate giuste, sia arabe sia straniera» (144).

L'intero brano è pieno di condescendenza e malafede. Perché introdurre l'immagine di un cammello che si alza come radice etimologica per una moderna rivoluzione araba, se non si mira a un sottile effetto di discredito a danno di quest'ultima? L'intenzione di Lewis è palesemente quella di abbassare la rivoluzione dal prestigio attuale al livello di nobiltà (anche estetica) di un cammello che, dapprima sdraiato, si erge sulle quattro zampe. La rivoluzione è eccitazione, sedizione, creazione di sovranità di

poco conto - e nient'altro; il miglior consiglio (che probabilmente soltanto il gentleman e lo studioso occidentale possono dare) è «aspetta che l'eccitazione si calmi». Non si direbbe, da questo superficiale esame di "thawra", che innumerevoli persone vi siano coinvolte attivamente, in maniere troppo complesse perché la sarcastica erudizione di Lewis possa scorgerle sia pure da lontano. Ma proprio questo tipo di schematizzazioni esasperate vengono spontanee a studiosi e consiglieri politici interessati al Medio Oriente: i moti rivoluzionari degli «arabi» non sarebbero più razionali e pianificati dell'ergersi sulle zampe di un cammello, né più degni di attenzione dei balbettamenti di un bifolco. L'intera letteratura orientalista canonica, per le stesse ragioni ideologiche, non potrà preparare nessuno a comprendere e affrontare le spinte rivoluzionarie nel mondo arabo contemporaneo.

La connessione proposta da Lewis di "thawra" con un cammello che si alza o con una generica sovreccitazione (anziché con la lotta nel nome di certi valori) rivela, più chiaramente di quanto di solito accada nel suo caso, come l'arabo sia per lui poco più che una creatura incline a reazioni nevrotiche a sfondo sessuale. Ognuna delle parole e delle frasi usate da Lewis per descrivere la rivoluzione è tinta di sessualità: "alzarsi, eccitarsi, emozionarsi". Nella maggior parte dei casi la sessualità attribuita agli arabi è poi una «cattiva» sessualità. Alla fin fine, poiché gli arabi sarebbero privi delle capacità indispensabili a un'attività costruttiva e finalizzata, la loro eccitazione più o meno sessualizzata non è più nobile del rizzarsi di un cammello sulle proprie zampe. Anziché rivoluzione vi sarebbero sedizione, autonomie politiche di scarso rilievo e sovreccitazione, tesi che trasposta nell'universo della sessualità significherebbe che l'arabo non saprà andare oltre i preliminari amorosi, la masturbazione e il coitus interruptus. Simili idee sono presenti in Lewis seppure in forma implicita, nonostante il tono colto e pacatamente salottiero del suo linguaggio. Se è tanto sensibile alle sfumature semantiche delle parole arabe, dovrà rendersi conto che anche le "sue" parole possiedono sfumature.

Lewis è un caso che vale la pena di esaminare ulteriormente anche perché la sua posizione nel mondo politico degli esperti angloamericani di questioni mediorientali è quella del dotto orientalista, e ogni riga che egli scrive è imbevuta dell'«autorevolezza» della disciplina. Ciò nonostante per almeno quindici anni i suoi contributi sono stati nell'insieme decisamente ideologici, nonostante vari tentativi di ironia e maggiore sottigliezza. I suoi scritti più recenti illustrano perfettamente la posizione dell'accademico il

cui lavoro pretende di essere un contributo scientifico liberale e obiettivo, mentre in realtà è assai prossimo a essere pura propaganda "contro" il proprio oggetto di indagine. Ciò non dovrebbe costituire comunque una sorpresa per chi abbia familiarità con la storia dell'orientalismo, si tratta solo dell'ultimo in ordine di tempo - e del meno sottoposto a critica, almeno in Occidente - tra gli scandali dell'«erudizione».

A tal punto Lewis si è lasciato coinvolgere dalla propria propensione a screditare gli arabi e l'islam che persino le sue capacità di storico e di studioso sembrano averne risentito. Per esempio nel 1964 pubblicò, come parte di un volume collettivo, un saggio intitolato "The Revolt of Islam": dodici anni dopo ripubblicò gran parte del medesimo materiale, un poco rimaneggiato per adattarlo al nuovo contesto (in questo caso un numero di «Commentary») e intitolandolo questa volta "The Return of Islam". Dalla «rivolta» al «ritorno» il mutamento è inteso come un peggioramento; un mutamento con cui Lewis intende spiegare al nuovo pubblico perché i musulmani (ossia gli arabi) ancora rifiutano di accettare l'egemonia israeliana nel Vicino Oriente.

Osserviamo più da vicino come si realizzò il trasferimento. In entrambi gli scritti Lewis esamina i moti ant imperialisti del 1945 al Cairo, sempre interpretati come antiebrei. Tuttavia in nessuno dei due scritti egli precisa in che senso i moti fossero antiebrei, salvo addurre a sostegno di tale tesi, in modo piuttosto sorprendente, la circostanza che «una chiesa cattolica, una armena e una greco-ortodossa furono attaccate e danneggiate». Vediamo la prima versione, redatta nel 1964:

«Il 2 novembre 1945 alcuni leader politici egiziani indissero manifestazioni nell'anniversario della Dichiarazione di Balfour. Le manifestazioni rapidamente si trasformarono in disordini antiebraici, durante i quali una chiesa cattolica, una armena e una greco-ortodossa furono attaccate e danneggiate. Cos'avevano mai a che fare, ci si potrebbe chiedere, cattolici, armeni e greco-ortodossi con la Dichiarazione di Balfour?» (145).

Ecco la versione del 1976 per «Commentary»:

«Nel divenire genuinamente popolare, il movimento nazionalista era altresì diventato meno nazionale e più religioso, in altre parole, meno arabo e più islamico. Nei momenti di crisi - e le ultime decadi ne hanno

conosciuti parecchi - i vincoli di lealtà più istintivi e più condivisi finiscono col prevalere sugli altri. Pochi esempi in proposito saranno sufficienti. Il 2 novembre 1945 alcune manifestazioni ebbero luogo in Egitto [si noti come qui la formula «ebbero luogo» suggerisce spontaneità e il prevalere di vincoli di lealtà istintivi; nella precedente versione le manifestazioni erano invece state indette da «leader politici»] nell'anniversario della presentazione, da parte del governo britannico, della Dichiarazione di Balfour. Benché questa non fosse l'intenzione dei leader politici che le avevano appoggiate, le manifestazioni si trasformarono in disordini antiebraici e poi in una sommossa generalizzata, nel corso della quale alcune chiese, cattoliche, armene e greco-ortodosse [un'altra significativa differenza: l'impressione che qui è suscitata è che si tratti di molte chiese appartenenti a tre confessioni, mentre la precedente versione specificava che le chiese erano tre in tutto], furono attaccate e danneggiate» (146).

Lo scopo polemico, e non scientifico, di Lewis è qui come altrove quello di dimostrare che l'islam non è solo una religione, ma anche un'ideologia antisemita. Egli si imbatte in alcune difficoltà logiche tentando di dimostrare che l'islam è un temibile fenomeno di massa, e nel contempo che «non è autenticamente popolare», ma non indugia a lungo sul problema. Come la seconda, tendenziosa versione dell'episodio dimostra, egli procede a proclamare che l'islam è un irrazionale fenomeno psicologico di massa, in cui i musulmani sono sospinti da passioni, istinti e odii incontrollabili. Lo scopo ultimo dell'esposizione consiste nell'intimorire il lettore, affinché si convinca che all'islam non va fatta alcuna concessione. Secondo Lewis l'islam non progredisce, né progrediscono i musulmani; l'uno e gli altri si limitano a esistere, e vanno tenuti d'occhio a causa della loro natura (secondo Lewis), compreso l'atavico odio nei confronti di cristiani ed ebrei. Lo studioso evita comunque di esprimere tali convinzioni in modo esplicito; sempre ha cura di precisare che naturalmente i musulmani non sono antisemiti nel senso in cui lo erano i nazisti, ma che la loro religione può con gran facilità venire a patti con l'antisemitismo, e che lo ha fatto. Analoghi patteggiamenti avrebbero avuto luogo tra l'islam e il razzismo, la schiavitù e altre piaghe più o meno «occidentali». Il nucleo dell'ideologia di Lewis a proposito dell'islam è che esso non cambi, ed egli sembra considerare suo compito informare i lettori ebrei più conservatori, e quanti altri siano disposti ad

ascoltarlo, che ogni considerazione sull'islam, sia essa di carattere politico, storico o culturale, deve avere principio e fine nel fatto che i musulmani altro non sono che musulmani.

«Infatti ammettere che un'intera civiltà possa avere la religione come principale credo sembra di gran lunga eccessivo. Persino suggerire una simile ipotesi suona offensivo all'orecchio dell'opinione pubblica liberale, subito pronta a prendere le difese di quelli che ritiene i suoi pupilli. Ciò si riflette nella presente incapacità politica, giornalistica e culturale in genere di riconoscere l'importanza del fattore religioso negli affari correnti del mondo musulmano, e nel conseguente ricorso alle categorie di destra e sinistra, progressismo e conservazione, e a ogni altra definizione tratta dalla terminologia occidentale, il cui uso per spiegare i fenomeni politici musulmani è preciso e illuminante all'incirca quanto lo sarebbe la descrizione di una partita di cricket da parte di un cronista di baseball» [Lewis è così entusiasta di questa analogia che la riporta, parola per parola, così come era apparsa nel 1964] (147).

In uno scritto successivo Lewis dice quale terminologia sia più appropriata e chiarificatrice, benché non sembri affatto una terminologia meno «occidentale» (qualunque sia il significato di «occidentale»): i musulmani, come la maggior parte delle popolazioni in passato colonizzate, sono incapaci di dire la verità e persino di percepirla. Secondo Lewis, essi si sono assuefatti ai miti, proprio come «la cosiddetta scuola revisionista statunitense, che guarda dietro di sé a un'Età dell'Oro della virtù americana e attribuisce di fatto tutte le colpe e i crimini del mondo al sistema di potere ora vigente nel paese» (148). Oltre a dare della scuola revisionista un'interpretazione maliziosa e decisamente imprecisa, queste affermazioni implicitamente collocano Lewis nella posizione dello storico illustre che contempla dall'alto il misero sottosviluppo di musulmani e revisionisti.

Tuttavia, per quanto riguarda la precisione e il rispetto del suo stesso principio per cui «lo studioso, comunque, non lascerà il campo libero ai propri pregiudizi» (149), Lewis vuol mostrarsi cavalleresco nei confronti di sé e della sua causa. Egli prende, per esempio, le difese degli arabi contro il sionismo (non disdegnando di ricorrere persino al gergo dei nazionalisti arabi) senza però menzionare - assolutamente mai, in nessuno dei suoi scritti - che si sia verificato qualcosa come l'invasione e la colonizzazione sionista della Palestina, nonostante e contro gli originari

abitanti arabi della regione. Nessun israeliano negherebbe ciò, ma Lewis lo storico orientalista semplicemente lo espunge dalla propria ricostruzione degli eventi. Egli parlerà dell'assenza di democrazia in Medio Oriente, tranne che in Israele, senza mai accennare alle Disposizioni di emergenza per la difesa, usate in Israele per governare gli arabi, né egli ha nulla da dire a proposito della «detenzione preventiva» degli arabi in Israele o delle dozzine di insediamenti illegali nella striscia di Gaza occupata militarmente, o dell'assenza di diritti umani per gli arabi, primo dei quali il diritto di immigrazione nell'ex Palestina. In luogo di tutto ciò Lewis si concede in quanto studioso la libertà di affermare che «imperialismo e sionismo [per quanto riguarda gli arabi erano] da tempo ben noti, attraverso le vecchie denominazioni di cristianesimo e giudaismo» (150). Egli cita T. E. Lawrence a proposito dei «semiti» a sostegno delle proprie critiche all'islam, non effettua alcun paragone tra sionismo e islam (come se il sionismo fosse un movimento politico francese anziché un movimento religioso), e cerca continuamente di dimostrare che ogni rivoluzione, ovunque e comunque, sarebbe tutt'al più una forma di «millenarismo secolarizzato».

Si potrebbe considerare questo modo di procedere una forma relativamente accettabile di propaganda politica - perché ovviamente di questo si tratta - se non fosse accompagnata da tante prediche nel nome dell'obiettività, dell'equità, dell'imparzialità dell'autentico storiografo, sottintendendosi sempre che arabi e musulmani non sono obiettivi, mentre lo sarebbero orientalisti come Lewis, per formazione, per il fatto di essere occidentali e, in fondo, per definizione. E' un'apoteosi dell'orientalismo come dogma che non solo avvilisce il proprio oggetto, ma anche acceca gli specialisti di tale materia. Diamo ancora una volta la parola a Lewis, che ci informa di come dovrebbe comportarsi uno storiografo. Possiamo ben chiederci se solo gli orientali siano affetti dai pregiudizi che egli biasima.

«I vincoli della fede [dello storico] possono certo influenzare la scelta di approfondire un particolare argomento; ma non dovrebbero influenzare il metodo di lavoro e i suoi risultati. Se nel corso delle sue ricerche egli scopre che il gruppo con cui si identifica ha sempre ragione, e i gruppi con cui è in conflitto hanno sempre torto, sarebbe opportuno che lui stesso mettesse in dubbio le sue conclusioni e riesaminasse le ipotesi in base alle quali ha selezionato e interpretato i dati empirici; perché non fa parte della

natura delle comunità umane [in cui è compresa, presumibilmente, la comunità degli orientalisti] il trovarsi sempre dalla parte della ragione. Infine lo storico dev'essere equo e onesto nel modo in cui comunica ciò che ha ricostruito. Ciò non significa che debba ridurre il proprio mestiere a una mera elencazione di fatti accertati. In molte fasi del proprio lavoro lo storico dovrà formulare ipotesi e giudizi. L'importante è che lo faccia in modo esplicito e consapevole, soppesando gli argomenti pro e contro le sue conclusioni, vagliando le possibili interpretazioni, e dichiarando apertamente quale ha deciso di accogliere e per quali ragioni» (151).

Cercare un giudizio consapevole, equo ed esplicito in ciò che Lewis ha detto dell'islam, è cercare invano. Come si è visto, egli preferisce le allusioni e le insinuazioni. Viene il dubbio, tuttavia, che di questa preferenza non si renda conto (tranne, forse, che a proposito di opzioni «politiche» come quella contro gli arabi e a favore del sionismo e della guerra fredda), e che se qualcuno sollevasse il problema si sentirebbe rispondere che la storia dell'orientalismo, di cui Lewis è il beneficiario, mostra che non di ipotesi e insinuazioni si tratta, ma di indiscutibili verità. Forse la più indiscutibile di quelle «verità» solide come la roccia, nonché la più curiosa (poiché è difficile credere che potrebbe valere a proposito di qualunque altra lingua), è che la lingua araba rappresenti di per sé una pericolosa ideologia. L'attuale "locus classicus" di questa «verità» è il saggio di E. Shouby "The Influence of Arabic Language on the Psychology of the Arabs» (152). L'autore è descritto come uno «psicologo specializzato in psicologia sia clinica che sociale», e probabilmente uno dei motivi per cui le sue ipotesi hanno avuto tanta risonanza ha origine nel fatto che egli stesso è un arabo (la sua è perciò anche un'autoaccusa per così dire). Gli argomenti che propone sono assai semplicistici, forse perché non possiede alcuna nozione di cosa sia il linguaggio e di come funzioni. Comunque i sottotitoli del suo scritto dicono già molto del contenuto, descrivendo i caratteri della lingua araba come «Generale indeterminatezza di pensiero», «Sopravvalutazione dei segni linguistici», «Ridondanza ed esagerazione». Shouby è spesso citato come un'autorità, sia perché scrive come se lo fosse, sia perché ipotizza un tipo di arabo che da un lato è muto, dall'altro è simile a uno stregone della parola che si diletta di alchimie linguistiche prive però di serietà e di scopo. Il mutismo ha un ruolo importante in ciò che Shouby va dicendo, visto che nell'intero scritto non vi è l'ombra di una citazione di quella letteratura di cui gli arabi sono

così orgogliosi. In che modo, allora, l'arabo influenza la mentalità musulmana? Esclusivamente attraverso l'universo mitologico creato per gli arabi dall'orientalismo. L'arabo è un simbolo dell'ottusità aggiunta a una irrimediabile prolissità, di una mescolanza di spreco e povertà. Che una simile conclusione possa essere raggiunta con mezzi filologici testimonia la triste fine di una tradizione filologica un tempo complessa, il cui ricordo è oggi affidato a un assai ristretto numero di persone. L'affidarsi dell'orientalismo odierno alla «filologia» è l'ultimo segno di debolezza di una disciplina dotta ormai quasi completamente trasformata in un ramo delle scienze sociali con evidenti propensioni ideologiche.

In tutto ciò che sin qui si è discusso, il linguaggio dell'orientalismo riveste un ruolo di primo piano. Presenta come «naturale» la congiunzione di nozioni antitetiche, iscrive gli esseri umani in idiomi e metodologie specialistici, attribuisce realtà e referenzialità a oggetti (altre parole) da esso stesso creati. Il linguaggio mitico è un discorso, cioè possiede un ordine interno, non si può fare un discorso a piacimento, né fare affermazioni entro un discorso senza situarsi - spesso inconsciamente, e comunque indipendentemente dalla volontà di chi si esprime - all'interno dell'ideologia e delle istituzioni che lo rendono possibile. Nel caso del discorso orientalista si tratta delle istituzioni di una società progredita che entra in rapporto con società meno progredite, di una cultura più forte in contatto con culture più deboli. La principale caratteristica del discorso mitico consiste nel nascondere la propria origine così come le origini di ciò che descrive. Gli «arabi» sono presentati sotto forma di tipi statici, in un certo senso ideali, e non come creature umane che possiedono un potenziale che tende a realizzarsi, né come soggetti di un divenire storico. La sopravvalutazione dell'importanza della lingua araba permette infine all'orientalista di sostituirla alla cultura, alla società, alla storia e alla natura. Per l'orientalista l'arabo "è parlato" dalla sua lingua, anziché viceversa.

4. "Orientali orientali orientali".

Il sistema di finzioni ideologiche che ho chiamato orientalismo ha serie implicazioni non solo perché assai discutibile dal punto di vista teorico. Oggi gli Stati Uniti sono coinvolti nelle vicende mediorientali più che in quelle di qualsiasi altra parte del mondo, e gli esperti di questioni

mediorientali che fungono da consiglieri di uomini politici e alti funzionari civili e militari sono imbevuti di orientalismo sin quasi nella loro personalità individuale. Buona parte di tale coinvolgimento, è proprio il caso di dirlo, è però costruito sulla sabbia, dal momento che gli esperti basano le proprie consulenze politiche su astrazioni a buon mercato come i concetti di «élite politiche», «modernizzazione» e «stabilità», che spesso altro non sono che i vecchi stereotipi orientalisti paludati del gergo politico oggi di moda, stereotipi che hanno rivelato la loro incapacità di descrivere i recenti sviluppi in Libano non meno della perdurante e crescente opposizione del popolo palestinese all'occupazione israeliana. Gli orientalisti di oggi tentano di interpretare l'Oriente come un'imitazione dell'Occidente che, come sostiene Lewis, può progredire solo a condizione che il suo nazionalismo «sia preparato a venire a patti con l'Occidente» (153). Se perciò gli arabi, i musulmani o altre popolazioni del Terzo e Quarto mondo nonostante tutto imboccino strade differenti, non ci sarà da sorprendersi se un orientalista sosterrà che questo testimonia l'incorreggibile irrazionalità degli orientali, e il fatto che di questi ultimi non ci si debba fidare.

I fallimenti metodologici dell'orientalismo non possono essere spiegati né sostenendo che l'Oriente "reale" sia diverso dal ritratto che gli orientalisti ne hanno dipinto, né attribuendoli al fatto che gli orientalisti, essendo dopotutto degli occidentali, non possono raggiungere una piena comprensione della vera natura dell'Oriente. A mio avviso entrambe queste affermazioni sono fallaci. Non è nelle mie intenzioni suggerire in questo libro che esista un Oriente autentico o reale (islamico, arabo o d'altro genere), né che si debba privilegiare la prospettiva da insider rispetto a quella da outsider, per servirsi dell'utile discriminazione proposta da Robert K. Merton (154). Al contrario, non ho tralasciato occasione per sottolineare come «l'Oriente» sia di per sé un'entità artificiale, e che l'idea che esistano spazi geografici con abitanti indigeni e radicalmente «diversi», identificabili per mezzo di qualsivoglia religione, cultura o razza propria di quello spazio sia altresì sommamente discutibile. Certamente non credo che solo un nero possa scrivere sui neri o solo un musulmano sui musulmani.

Eppure, nonostante i suoi fallimenti, il gergo assai criticabile, il razzismo a malapena dissimulato, l'apparato teorico esile come carta velina, l'orientalismo prospera tuttora nelle forme che ho tentato di illustrare. Anzi, preoccupa il fatto che la sua influenza tenda a estendersi allo stesso

«Oriente»: le pagine di libri e giornali scritti in arabo (e senza dubbio anche in giapponese, nei vari dialetti indiani e in altre lingue orientali) abbondano di analisi di second'ordine condotte da arabi intorno alla «mentalità araba», all'«islam» e ad altre entità mitologiche. La diffusione dell'orientalismo negli Stati Uniti è stata favorita dalle ricchezze e risorse assai superiori al passato di cui i paesi arabi si trovano oggi a disporre, e dall'accresciuta «attenzione» per l'importanza strategica dell'Oriente. Il fatto è che l'orientalismo si è adattato con successo al nuovo imperialismo, in quanto i suoi principi fondamentali non ostacolano, anzi appoggiano, la tendenza al dominio imperiale sull'Asia.

Per quanto riguarda la parte di Oriente di cui posso vantare una conoscenza diretta, il compromesso tra la classe intellettuale e il nuovo imperialismo può essere considerato uno degli specifici successi dell'orientalismo. Oggi il mondo arabo è un satellite intellettuale, politico e culturale degli Stati Uniti. Ciò non è tanto negativo di per sé, quanto per la specifica forma assunta da questa relazione. Si tenga innanzitutto presente che le università arabe funzionano generalmente ispirandosi a schemi ereditati, e a suo tempo imposti, da un'ex potenza coloniale. Le circostanze attuali hanno reso la realtà dei corsi quasi grottesca: classi popolate da centinaia di studenti, personale delle facoltà insufficiente, mal preparato e sottopagato, interferenze politiche, quasi totale assenza di ricerca avanzata e delle strutture necessarie a effettuarla e, soprattutto, l'inesistenza di una sola biblioteca decente nell'intera regione. Laddove Inghilterra e Francia in virtù del loro prestigio e della loro ricchezza dominavano l'orizzonte intellettuale dell'Est, quel ruolo è ora passato agli Stati Uniti, perciò i pochi studenti che ottengono buoni risultati nonostante le summenzionate difficoltà sono incoraggiati a recarsi in America per perfezionarsi. Non sono pochi, è vero, anche gli studenti che continuano ad andare a studiare in Europa, ma il rapporto numerico è di gran lunga favorevole agli Stati Uniti. Ciò è tanto vero a proposito degli studenti provenienti da Stati cosiddetti radicali quanto per quelli che vengono da Stati conservatori, come l'Arabia Saudita e il Kuwait. Inoltre, i finanziamenti necessari oggi all'istruzione e ricerca universitaria, e i conseguenti legami con il mondo dell'industria e della finanza, accentuano la posizione egemonica degli Stati Uniti; essi sono considerati il vero motore di gran parte della ricerca contemporanea, qualunque valutazione si dia dei frutti di quella ricerca.

Due fattori rendono ancora più evidente il successo dell'orientalismo. Nella misura in cui è possibile generalizzare, si può dire che le principali linee di

sviluppo della cultura mediorientale si ispirano a modelli europei e americani. Quando Taha Hussein, nel 1936, disse della moderna cultura araba che essa non è orientale ma europea, diagnosticò l'identità dell'élite culturale egiziana, di cui era egli stesso un membro prestigioso. Ciò si può dire anche dell'élite culturale araba di oggi, benché il diffondersi degli ideali antimperialisti e terzomondisti che ha interessato la regione fin dai primi anni cinquanta ne abbia temperato gli aspetti filooccidentali. Il mondo arabo e islamico resta comunque una potenza di secondo ordine dal punto di vista della produzione del sapere, tanto nel campo delle scienze della natura quanto in quello delle scienze umane. E' bene adottare qui un atteggiamento pienamente realistico, nel descrivere la situazione alla luce di rapporti di forza anche politici. Nessuno studioso arabo o islamico può non tener conto di quanto avviene nel mondo dell'informazione, dell'istruzione e della ricerca di base in America e in Europa, mentre non è vero l'inverso. Per esempio, non uno dei più influenti periodici di studi arabi è oggi pubblicato all'interno del mondo arabo, così come non vi è alcun istituto arabo di studi teorici che possa competere con centri quali Oxford, Harvard e l'Ucla nello studio del mondo arabo, per non parlare degli studi teorici su altri argomenti. L'inevitabile conseguenza di questa situazione è che gli studenti dei paesi orientali (e i loro docenti) tuttora aspirano a un cantuccio accanto a un orientalista americano, per poi poter ripetere al pubblico dei loro paesi i dogmi orientalisti così assimilati. Un simile procedimento di riproduzione fa sì che lo studioso orientale usi il proprio training statunitense per sentirsi superiore ai propri colleghi e allievi, in quanto capace di «padroneggiare» il sistema orientalista; nel modo di porsi nei confronti dei «superiori», gli orientalisti americani ed europei, un simile studioso rimarrà sempre un «informatore indigeno». E difatti proprio questo sarà il suo ruolo in Occidente, se avrà avuto la fortuna di potervi restare dopo la specializzazione. Molti corsi elementari di lingue orientali sono oggi tenuti nelle università americane da «informatori indigeni»; le cariche di rilievo in università, fondazioni e simili sono detenute quasi esclusivamente da non orientali, benché il rapporto tra professori di ruolo orientali e non orientali non sia sfavorevole ai primi in modo così accentuato.

Vi sono molti altri indizi della solidità di questo predominio culturale, dovuto all'acquiescenza orientale non meno che alla forza delle dirette pressioni economiche esercitate dagli Stati Uniti. E' illuminante, per esempio, constatare che mentre in America esistono dozzine di

organizzazioni per lo studio dell'Oriente arabo e islamico, non ve n'è alcuna in Oriente che si proponga di studiare gli Stati Uniti, sebbene l'influenza politica ed economica americana sia di gran lunga la più significativa nella regione. Ma tutto ciò, a mio avviso, è di modesto rilievo in confronto al secondo fattore che contribuisce al trionfo dell'orientalismo: il ruolo di consumatore dell'Oriente nel suo insieme. Il mondo arabo e islamico è del tutto dipendente dal mercato occidentale. E' superfluo ricordare che il petrolio, principale risorsa economica della regione, fa ormai totalmente parte dell'economia statunitense. Con ciò non alludo soltanto al fatto che le maggiori compagnie petrolifere sono controllate dal sistema economico americano ma anche al fatto che i proventi del petrolio, per non parlare dei management aziendale, del marketing e della ricerca connessi al suo sfruttamento, trovano la propria naturale collocazione negli Stati Uniti d'America. I vincoli così costituiti hanno trasformato i paesi arabi più ricchi di petrolio in enormi terminali dell'export americano: ciò vale tanto per i paesi del Golfo quanto per Stati «radicali» come la Libia, l'Iraq e l'Algeria. La mia tesi è che si tratta di un interscambio assai squilibrato, dove gli Stati Uniti richiedono poche ben precise risorse (principalmente petrolio e mano d'opera a basso costo), mentre i paesi arabi importano una vasta gamma di prodotti americani, sia concreti sia culturali e ideologici.

Ciò ha avuto molte conseguenze. Si è verificato nella regione un massiccio appiattimento dei gusti, che si esprime non solo nella moda della chincaglieria elettronica, dei bluejeans e della Coca-Cola, ma anche attraverso immagini stereotipate dell'Oriente prodotte dai mass media americani e consumate acriticamente dalle sempre più numerose schiere dei telespettatori. Il paradosso dell'arabo che si abitua a immaginarsi come un «arabo» di tipo hollywoodiano è uno dei più assurdi, ma anche ovvi, risultati dello stato di cose ora delineato. Un altro risultato è che l'economia di mercato occidentale, e i suoi meccanismi di orientamento dei consumi, hanno prodotto (e continuano a produrre a velocità crescente) un ceto di persone relativamente colte la cui formazione intellettuale è orientata in modo da soddisfare le esigenze del mercato. Non solo tecnici, uomini d'affari e operatori economici, ma anche l'intelligenza è sempre più funzionale a quelle che sono considerate le fondamentali tendenze della società occidentale. Il ruolo che le è prescritto e imposto è quello di «modernizzatrice», il che oggi significa conferire legittimità e autorevolezza a nozioni di modernizzazione, progresso e cultura

provenienti dagli Stati Uniti. Prove eloquenti sono fornite dalle scienze sociali e, in modo abbastanza sorprendente, da intellettuali progressisti il cui marxismo fa largo uso della omogeneizzante lettura marxiana del Terzo mondo discussa nel precedente capitolo. Così, trovando consenso nell'ambiente intellettuale, le immagini e le dottrine orientaliste vengono rafforzate anche dagli scambi economici, politici e sociali tra Primo e Terzo mondo: in poche parole, l'Oriente moderno è complice della sua stessa «orientalizzazione».

Giunti alla conclusione, che dire delle possibili alternative all'orientalismo? Questo libro è soltanto una critica "contro" qualcosa, e non "in favore" di alcunché di migliore? Sporadicamente nel corso della discussione ho parlato di nuove prospettive «decolonizzatrici» nei cosiddetti "area studies" - i contributi di Anwar Abdel Malek, gli studi pubblicati dai membri del gruppo di Hull per gli studi mediorientali, le analisi e proposte innovative di vari studiosi europei, statunitensi e del Vicino Oriente (155) - ma non ho neppure tentato di far più che menzionarle quasi di sfuggita. Il mio progetto era quello di descrivere uno specifico sistema di idee, e nient'affatto di sostituirlo con uno migliore. Inoltre, ho tentato di sollevare una serie di interrogativi e questioni: in che modo possiamo "rappresentarci" culture differenti? Che cos'è un'"altra" cultura? La nozione di una cultura diversa (o di una razza, di una religione, di una civiltà diverse) è davvero utile, o inevitabilmente s'impantana nell'autocompiacimento (quando si discute della propria), o nell'ostilità e nell'aggressività (quando si discute delle culture «altrui»)? Le differenze culturali, religiose e razziali hanno o non hanno maggiore importanza di quelle socio-economiche o storico-politiche? In quale modo le idee acquisiscono autorevolezza, carattere di «normalità», e persino lo status di verità «naturali»? Qual è il ruolo dell'intellettuale? Forse quello di testimoniare la validità della cultura e dello Stato cui appartiene? Quanta importanza deve egli attribuire a una coscienza critica indipendente, a una coscienza critica capace di "stare all'opposizione"?

Spero che alcune delle risposte siano implicite in quanto ho discusso in precedenza, ma vale forse la pena che aggiunga ora qualcosa di più esplicito. Come ho cercato di chiarire, l'orientalismo mette in discussione non solo la possibilità di un sapere non politico, ma anche l'opportunità di legami troppo stretti tra gli studiosi e lo Stato. E' altrettanto chiaro, mi sembra, che le circostanze che fanno dell'orientalismo un tipo di pensiero tuttora persuasivo non sono destinate a breve vita: prospettiva, tutto

sommato, abbastanza sconcertante. Nutro però la speranza che l'orientalismo potrà in futuro esser messo in questione, intellettualmente, ideologicamente e politicamente, più di quanto sia accaduto sinora.

D'altra parte non avrei intrapreso la stesura di questo libro se non credessi nell'esistenza di un sapere meno corrotto, o meno cieco alla realtà umana se non altro, di quello cui ho rivolto qui la mia attenzione. Vi sono molti singoli studiosi che coltivano oggi campi quali la storia, la religione, la civiltà, la sociologia e l'antropologia islamiche, e i cui contributi sono scientificamente e culturalmente assai validi. I guai iniziano quando la tradizione corporativa dell'orientalismo prende il sopravvento a causa dell'insufficiente vigilanza dello studioso, quando la consapevolezza individuale di quest'ultimo non è abbastanza in guardia nei confronti delle "idées reçues" cui troppo spesso ancora ci si appella nella sua professione. Le opere più interessanti vengono in genere scritte da studiosi che fanno riferimento a una disciplina definita intellettualmente anziché a un «campo» quale l'orientalismo, delimitato in base a criteri canonici, imperiali o geografici. Un ottimo esempio recente è costituito dall'antropologia di Clifford Geertz, il cui interesse per l'islam è abbastanza distinto e concreto per rivolgersi alle società e ai problemi specifici che egli studia, anziché a rituali, pregiudizi e dottrine orientaliste.

D'altra parte, studiosi e critici formati nell'ambito delle tradizionali discipline orientaliste sono del tutto in grado, purché lo vogliano, di liberarsi degli impacci ideologici che si è voluto loro imporre. L'iter di studi di Jacques Berque e di Maxime Rodinson è il più rigoroso che si possa immaginare, ma ciò che dà forza alle loro ricerche anche intorno a problemi tradizionali è l'autoconsapevolezza metodologica. Infatti se storicamente l'orientalismo è stato troppo sicuro di sé, troppo isolato e troppo positivisticamente sicuro della validità dei propri metodi e delle proprie premesse, un modo per aprirsi a ciò che vi è da conoscere dell'Oriente è sottoporre consapevolmente tali metodi a un esame critico. E' questo, appunto, a caratterizzare l'opera di Berque e Rodinson, ognuno a proprio modo. Ciò che troviamo nei loro lavori è sempre, in primo luogo, una acuta sensibilità nei confronti del materiale che hanno di fronte, e poi un continuo autoesame metodologico e pratico, un instancabile sforzo perché i loro scritti prendano forma dal materiale e non da pregiudizi dottrinali. Certamente Berque e Rodinson, così come Abdel Malek e Roger Owen, sono consapevoli che lo studio dell'uomo e della società - siano o

non siano «orientali» - è condotto correttamente solo quando si tiene conto dell'intero campo delle scienze umane; perciò gli studiosi citati sono lettori critici, e attenti osservatori di ciò che avviene negli altri campi del sapere. L'attenzione di Berque per le recenti scoperte dell'antropologia strutturale, l'interesse di Rodinson per la sociologia e la teoria politica, quello di Owen per la storia economica, apportano allo studio dei cosiddetti problemi orientali il contributo istruttivo delle scienze umane contemporanee.

Non vi è modo, tuttavia, di eludere il fatto che, anche trascurando la distinzione orientalista tra «noi» e «loro», un gran numero di realtà politiche e in ultima analisi ideologiche plasmano il sapere contemporaneo. Non vi è modo di evitare, se non la dicotomia tra Est e Ovest, quella tra Nord e Sud, tra paesi ricchi e paesi poveri, imperialisti e ant imperialisti, popoli bianchi e di colore. Non è concesso aggirare queste distinzioni sostenendo che non esistono; al contrario, l'orientalismo contemporaneo ci insegna quanto sia disonesto dal punto di vista teorico nascondere il problema, in quanto si otterrebbe il risultato di approfondire le dicotomie e di renderle più durevoli e disorientanti. Tuttavia anche un sapere «progressista» apertamente polemico può facilmente degenerare in una sonnolenza dogmatica, anch'essa per niente costruttiva.

La mia personale opinione in proposito è facilmente intuibile dagli interrogativi posti. Il pensiero moderno e le esperienze degli ultimi anni ci hanno resi sensibili a proposito di ciò che è implicito nell'indagare e rappresentare l'Altro, nella nozione di razza, nell'accettazione acritica e superficiale di idee autorevoli e autoritarie, nella funzione sociopolitica degli intellettuali, ci hanno anche insegnato l'enorme valore di un pensiero consapevolmente critico e scettico. Forse ricordando che lo studio dell'esperienza umana ha di solito conseguenze etiche, per non dire politiche, di grande importanza sia in bene che in male, non saremo indifferenti al modo in cui ci comportiamo come studiosi. E quale migliore regola di condotta per uno studioso se non coltivare la libertà umana e la conoscenza? Forse dovremmo anche non dimenticare che lo studio dell'uomo nella società si basa sulla storia e sull'esperienza concrete, e non su astrazioni pedanti, o su oscure leggi e arbitrari sistemi. Il problema è allora far sì che la ricerca sia adeguata, e anzi in una certa misura plasmata dall'esperienza, così come l'esperienza può essere arricchita e trasformata dalla ricerca. L'obiettivo più o meno consapevole di continuare a orientalizzare l'Oriente va a ogni costo abbandonato, in modo da poter coltivare la conoscenza riducendo la boria degli studiosi. Senza «l'Oriente»

vi sarebbero studiosi, critici, intellettuali, esseri umani per i quali le distinzioni razziali, etniche e nazionali avrebbero meno importanza della comune intrapresa di promuovere la comunità umana.

Sono profondamente convinto - e altrove ho cercato di mostrarlo - che oggi si stia facendo molto nel campo delle scienze umane perché lo studioso possa disporre di prospettive, metodi e idee che rendano superflui gli stereotipi razziali, ideologici e imperialisti diffusi dall'orientalismo durante la sua ascesa storica. Ritengo che il fallimento dell'orientalismo sia stato insieme intellettuale e umano; dovendo assumere un atteggiamento di ostinata opposizione verso una regione del mondo considerata estranea e minacciosa, l'orientalismo non ha potuto entrare in sintonia con un'esperienza umana, anzi gli è persino stato impossibile riconoscerla come tale. L'egemonia mondiale dell'orientalismo, con tutto ciò che implica, può oggi essere sfidata, se si sa trarre profitto dalla consapevolezza storica e politica che tanti popoli della Terra hanno saputo conquistarsi. Se questo libro potrà avere in futuro qualche utilità, essa consisterà nel contribuire a tale sfida, e nel servire di monito: sistemi di pensiero come l'orientalismo, discorsi fondati sul potere, finzioni ideologiche - limitazioni che l'uomo da sé si pone - sono sin troppo facili da costruire, difendere e utilizzare. Soprattutto spero di avere chiarito al lettore che non credo che la risposta all'orientalismo possa consistere nell'«occidentalismo». Nessuno che sia stato «orientale» può trarre conforto dall'idea di potere a sua volta - e sarebbe sin troppo facile - studiare altri «orientali» o «occidentali» di sua invenzione, così come egli è stato studiato quale «orientale». Se il sapere orientalista ha un qualche significato, esso sta nel testimoniare le seducenti possibilità di degradazione della conoscenza, di tutta la conoscenza, sempre e dovunque, oggi forse ancor più che in passato.

POSTFAZIONE

I

"Orientalismo", che ho finito di scrivere al termine del 1977, è stato pubblicato l'anno seguente. Fu, ed è tuttora, l'unico libro da me scritto attraverso un processo ininterrotto: un passo dopo l'altro, ho cominciato con le ricerche, ho affrontato diverse stesure e sono arrivato alla versione finale senza interruzioni o distrazioni di rilievo. Ma all'epoca, se si trascura un anno relativamente privo di impegni che ho trascorso come membro del Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences di Stanford (1975-1976), ricevetti ben poco sostegno e attenzione da parte del mondo esterno. Nonostante gli incoraggiamenti di qualche amico e dei parenti più stretti, non era affatto chiaro se un simile studio (dedicato al modo in cui la tradizione culturale europea e americana ha visto il Medio Oriente, gli arabi e l'islam nell'arco di due secoli) potesse "davvero" interessare un ampio pubblico. Mi ricordo, per esempio, che all'inizio fu molto difficile trovare un editore serio interessato al progetto. Tutta l'impresa sembrava così priva di prospettive che una casa editrice universitaria mi propose, in modo molto interlocutorio, un modesto contratto per una breve monografia. Ma, per fortuna (e ho descritto l'incontro con il mio primo editore all'inizio del libro, nella pagina dei "Ringraziamenti") le cose migliorarono molto in fretta quando ebbi finito di scrivere.

Sia in America che in Inghilterra (dove fu ripubblicato nel 1979) il libro suscitò grande interesse. Era un interesse ovviamente in parte ostile, in parte incapace di comprendere a fondo il testo, ma in buona percentuale positivo ed entusiastico. A partire dall'edizione francese del 1980, cominciò poi ad apparire una serie di traduzioni, molte delle quali hanno a loro volta suscitato controversie e discussioni in lingue che non sono in grado di leggere. C'è stata una notevole - e a tutt'oggi controversa - traduzione araba del bravo poeta e critico siriano Kamal Abu Deeb, sulla quale tornerò più avanti. "Orientalismo" è stato poi tradotto in giapponese, tedesco, portoghese, italiano, polacco, spagnolo, catalano, turco, serbo-croato e svedese (nel 1993 il libro divenne un best seller in Svezia, cosa che lasciò l'editore locale perplesso quanto me). Numerose altre edizioni - greca, russa, norvegese e cinese - sono oggi in lavorazione, o stanno per apparire; si vocifera anche di altre traduzioni europee, e forse di una

israeliana. Traduzioni pirata di parte del testo sono apparse in Iran e in Pakistan. Molte delle traduzioni (in particolare quella giapponese) sono state più volte ristampate; tutte sono ancora disponibili e sembra che di tanto in tanto creino discussioni locali che trascendono ampiamente quello che avevo in mente quando ho scritto il libro.

Come risultato di questo processo "Orientalismo", in modo quasi borgesiano, è diventato molti libri diversi. E, nella misura in cui sono stato capace di seguire e comprendere le diverse traduzioni, è proprio questo strano, involontario e spesso inquietante polimorfismo ciò di cui vorrei discutere qui. Intendo farlo cercando a ritroso nel libro le tracce di quello che altri hanno detto e di quello che io ho scritto in seguito (otto o nove libri e molti articoli). Cercherò poi di correggere gli errori di lettura, che in alcuni casi sono interpretazioni volutamente distorte.

Parlerò però anche delle discussioni e degli sviluppi intellettuali generati da "Orientalismo" secondo modalità che all'epoca avevo previsto solo in piccola parte. Non lo faccio per assegnare punteggi o accumulare lodi sul mio lavoro, ma per tracciare una mappa di questo senso molto allargato di autorialità, un senso che trascende l'egoismo tipico dei singoli studiosi impegnati su un lavoro. Infatti, da ogni punto di vista, "Orientalismo" mi sembra adesso un libro collettivo che credo mi «ecceda» come autore ben più di quanto avrei potuto aspettarmi quando l'ho scritto.

Vorrei cominciare con l'aspetto della ricezione del libro che più mi ha infastidito e che oggi, nel 1994, mi ritrovo a cercare di smentire con più forza: l'antioccidentalismo che sia i sostenitori che gli oppositori gli hanno attribuito, enfatizzandolo in modo fuorviante e chiassoso. Si tratta di una nozione composta di due parti, a volte presentate assieme, a volte separatamente. La prima è l'idea - che mi viene attribuita - che l'orientalismo sia una sineddoche o un equivalente condensato di tutto l'Occidente, e che anzi dovrebbe rappresentare l'Occidente nel suo complesso. Visto che le cose stanno così, continua questo ragionamento, l'intero Occidente è un nemico degli arabi e dell'islam, oltre che degli iraniani, dei cinesi, degli indiani e di molti altri popoli non europei che hanno subito il colonialismo e i pregiudizi occidentali. Anche la seconda parte dell'argomento che mi viene attribuito ha implicazioni molto ampie, poiché sostiene che un Occidente predatore e l'orientalismo hanno violato l'islam e gli arabi (si noti che i termini «orientalismo» e «Occidente» sono qui collassati l'uno nell'altro). Da un simile punto di partenza, la semplice esistenza dell'orientalismo e degli orientalisti diventa un pretesto per

sostenere l'esatto opposto, cioè l'idea che l'islam sia perfetto, che sia l'unica strada ("al-hal al-wahid"). Criticare l'orientalismo come ho fatto nel mio libro, significa essere un sostenitore del fondamentalismo islamico o musulmano.

E' difficile decidere cosa fare di queste permutazioni caricaturali di un libro che, dal punto di vista del suo autore e degli argomenti che vi sono discussi, è esplicitamente antiessenzialista. Si tratta infatti di un testo profondamente scettico nei confronti di tutte le etichette categoriche come quelle di Oriente e Occidente, e fastidiosamente attento a "non" «difendere», e perfino a non discutere l'Oriente e l'islam. Eppure "Orientalismo" è stato letto e dibattuto nel mondo arabo come una difesa sistematica dell'islam e degli arabi, nonostante io affermi esplicitamente di non avere interesse, né tantomeno, le capacità, di mostrare cosa siano il vero Oriente o l'islam. Mi spingo anzi molto più avanti quando, proprio all'inizio del libro, dico che parole come «Oriente» e «Occidente» non corrispondono a nessuna realtà stabile esistente come un fatto naturale e che queste designazioni geografiche sono una strana combinazione di aspetti empirici e immaginari. Nel caso della nozione di «Oriente» attualmente impiegata in Inghilterra, in Francia e negli Stati Uniti, l'idea deriva in buona misura da quello che è un impulso non semplicemente a descrivere, ma anche a dominare e talvolta a proteggersi. Come cerco di mostrare, ciò è vero soprattutto nei confronti di chi vede l'islam come la più pericolosa incarnazione dell'Oriente.

Il cardine del problema, tuttavia, come ci ha insegnato Vico, è che la storia umana è fatta da esseri umani. Dato che la lotta per il controllo del territorio è parte di questa storia, lo è anche la lotta sui significati storici e sociali. Il compito dello studioso non consiste nel separare questi due conflitti, ma nel collegarli, nonostante il contrasto fra la totale materialità del primo e quelle che sembrano le astrazioni del secondo. Ho affrontato questo compito mostrando che lo sviluppo e la conservazione di ogni cultura richiedono l'esistenza di un "alter ego" diverso e in competizione. La costruzione dell'identità - visto che l'identità dell'Oriente come quella dell'Occidente, quella francese o quella inglese, pur essendo un deposito di esperienze collettive distinte, è in fin dei conti "una costruzione" - richiede che si stabiliscano degli opposti e degli «altri» la cui realtà positiva è soggetta a una continua interpretazione e reinterpretazione delle divergenze rispetto a «noi». Ogni epoca e società ri-crea i propri «altri». Lungi dall'essere un oggetto statico, l'identità del sé o dell'«altro» è un

processo storico, sociale, intellettuale e politico su cui si interviene profondamente e che all'interno di ogni società si svolge come un confronto che coinvolge individui e istituzioni. I dibattiti attuali sulla «francesità» e «inglesità» che si svolgono rispettivamente in Francia e in Inghilterra, o i dibattiti sull'islam in paesi come l'Egitto e il Pakistan, fanno parte di questo processo interpretativo che coinvolge le identità di diversi «altri» (siano essi gli stranieri e i profughi, o gli apostati e gli infedeli). In tutti questi casi dovrebbe essere evidente che non si tratta di semplici esercizi mentali, ma di impellenti confronti sociali dai concreti riflessi politici: le leggi sull'immigrazione, la regolamentazione del comportamento individuale, la costituzione dell'ortodossia, la legittimazione della violenza e/o della rivolta, il carattere e il contenuto dell'educazione e la conduzione della politica estera, la quale molto spesso comporta l'individuazione di nemici ufficiali. In breve, la costruzione dell'identità è legata alla distribuzione del potere all'interno di ogni società, e quindi non è affatto una semplice esercitazione accademica.

Ciò che rende difficile a molti accettare queste realtà fluide e straordinariamente ricche è la nozione in esse implicita: il fatto che l'identità umana non solo non sia naturale e stabile, ma sia il prodotto di una costruzione, e a volte anche di un'invenzione radicale. Parte della resistenza e ostilità di fronte a libri come "Orientalismo" e, più tardi a "The Invention of Tradition" o a "Black Athena" (1), nasce dal fatto che questi testi sembrano minare ogni ingenua fede nella sicura positività e immutevole storicità di una cultura, di un sé, di un'identità nazionale. "Orientalismo" può essere letto come una difesa dell'islam solo se si sopprime metà della mia argomentazione, quella in cui dico (come faccio anche in un saggio successivo, "Covering Islam") che anche la primitiva comunità cui apparteniamo per nascita non è immune dal contesto interpretativo; e che quanto in Occidente sembra l'emersione, il ritorno o la risurrezione dell'islam è in realtà una lotta interna alle società islamiche che ha per posta la definizione dell'islam. Nessun individuo, autorità o istituzione ha il controllo totale di questa definizione, e di qui nasce il confronto. L'errore epistemologico del fondamentalismo consiste nel pensare che i «fondamenti» siano categorie astoriche, non soggette all'esame critico da parte dei veri credenti (che si dà per scontato le accettino per fede). Per chi aderisce a una versione restaurata o rinvigorita dell'islam delle origini, gli orientalisti sono pericolosi (come Salman Rushdie) perché manipolano questa versione, ne fanno oggetto di dubbio,

ne mostrano la natura fraudolenta e non divina. A loro, quindi, il mio libro è piaciuto perché metteva in risalto il pericolo creato dalla malizia degli orientalisti e in qualche modo contribuiva a liberare l'islam dalle loro grinfie.

Non credo di aver scritto niente di simile, ma interpretazioni del genere sopravvivono comunque, per due ragioni. Innanzitutto, nessuno trova facile convivere tranquillamente con la tesi che la realtà umana venga distrutta e ricreata di continuo, e che tutto quanto assomiglia a un'essenza stabile sia costantemente minacciato. Il patriottismo, l'estremismo xenofobo nazionalista o anche solo il semplice sciovinismo sono risposte molto diffuse a questa paura. Tutti noi abbiamo d'altra parte bisogno di qualche base d'appoggio. La domanda è semmai: in che misura la nostra formulazione di questa base può essere estrema e immutabile? La mia idea è che l'«essenza» dell'islam o dell'Oriente non siano niente di più che immagini, tenute in vita sia dalla comunità dei fedeli musulmani sia (e la corrispondenza è significativa) dalla comunità degli orientalisti. La mia obiezione a quello che ho chiamato orientalismo parte dal presupposto che questa disciplina non si limiti allo studio erudito dei linguaggi, delle società e dei popoli orientali, ma che il suo sistema di pensiero affronti una realtà umana eterogenea, dinamica e complessa partendo da una base acriticamente essenzialista, presupponendo l'esistenza di una durevole realtà orientale e una opposta, ma non meno durevole, essenza occidentale (che osserva l'Oriente da lontano e, per così dire, dall'alto). Questa falsa posizione nasconde i cambiamenti storici. E, cosa ancor più importante dal mio punto di vista, nasconde gli "interessi" degli orientalisti i quali, nonostante il tentativo di tracciare sottili distinzioni tra l'orientalismo come innocente attività erudita e l'orientalismo come complice dell'imperialismo, non possono venir separati dal contesto imperialista - che nella sua fase moderna, globale, ha inizio con l'invasione dell'Egitto da parte di Napoleone nel 1798.

Mi viene qui in mente il contrasto tra la parte più debole e quella più forte, evidente fin dai primi incontri moderni dell'Europa con quello che da essa veniva definito l'Oriente. La studiata solennità e gli accenti grandiosi della "Description de l'Egypte" di Napoleone - i suoi volumi massicci e compatti sono la testimonianza del lavoro sistematico di un intero manipolo di scienziati spalleggiati da un moderno esercito di conquista coloniale - fanno sembrare insignificanti le testimonianze individuali di persone come 'Abd al-Rahman al-Giabarti, che descrive in tre volumi l'invasione

francese dal punto di vista degli invasori. Si potrebbe dire che la "Description" è solo una relazione scientifica - e quindi oggettiva - sull'Egitto degli inizi dell'Ottocento, ma la presenza di al-Giabarti (ignoto a Napoleone) suggerisce che le cose stiano in un altro modo. Quella di Napoleone è una relazione «oggettiva» condotta dal punto di vista di un potente che cerca di tenere l'Egitto nell'orbita imperiale francese; quella di al-Giabarti è una relazione fatta da chi ha pagato il prezzo, da chi in un certo senso è stato conquistato e sconfitto.

In altre parole, piuttosto che rimanere documenti inerti che rendono testimonianza dell'esistenza di un Oriente e di un Occidente eternamente opposti, la "Description" e le cronache di al-Jabarti costituiscono nel loro insieme un'esperienza storica da cui se ne sono evolute altre, e prima della quale ne esistevano altre ancora. Studiare la dinamica storica di questo complesso di esperienze è certo più impegnativo che ricorrere a stereotipi quali «il conflitto tra Oriente e Occidente». Questa è una delle ragioni per cui "Orientalismo" viene erroneamente letto come un lavoro surrettiziamente anti-occidentale e per cui, attraverso un atto di appropriazione retrospettiva - immotivata e vergognosa -, questa lettura (come tutte le letture che si basano su un'opposizione binaria ritenuta stabile) rilancia l'immagine di un islam innocente e straziato.

Il secondo motivo per cui l'antiessenzialismo dei miei argomenti si è dimostrato difficile da accettare è politico e ha un'urgenza ideologica. Non mi era dato in alcun modo di sapere che, un anno dopo l'uscita del libro, l'Iran avrebbe vissuto una rivoluzione islamica carica di conseguenze, né che lo scontro tra Israele e i palestinesi avrebbe assunto una forma tanto feroce e durevole, dall'invasione del Libano nel 1982 all'inizio dell'intifada alla fine del 1987. La conclusione della Guerra fredda non ha poi trasformato, e nemmeno posto termine al conflitto apparentemente infinito tra Oriente e Occidente (così come viene rappresentato dagli arabi e dall'islam da un lato, e dall'Occidente cristiano dall'altro). Problemi più recenti, ma non meno acuti, si sono sviluppati come conseguenza dell'invasione dell'Afghanistan da parte dell'Unione Sovietica; della sfida allo status quo condotta durante gli anni ottanta e novanta da parte di gruppi islamici in paesi tanto diversi fra loro come l'Algeria, la Giordania, il Libano, l'Egitto e i Territori Occupati, con le diverse risposte date da americani ed europei; della creazione di brigate islamiche per combattere i russi in Afghanistan partendo da basi in Pakistan; della Guerra del Golfo; del costante appoggio a Israele; e dell'emergere dell'«islam» come

argomento di saggi e articoli di giornale dai toni allarmistici, ma non sempre esatti e informati. Tutto questo ha esasperato il senso di persecuzione di persone che quasi ogni giorno erano costrette a dichiararsi occidentali o orientali. Nessuno sembrava libero da questa opposizione tra «noi» e «loro», che ha avuto come conseguenza negativa anche il rafforzarsi, approfondirsi e incallirsi della percezione dell'identità.

In un contesto tanto turbolento, "Orientalismo" ha avuto insieme fortuna e sfortuna. A chi nel mondo arabo e islamico seguiva l'assalto occidentale con ansia e preoccupazione, sembrò il primo libro capace di replicare con fermezza a un Occidente che non aveva mai ascoltato davvero gli orientali o che non aveva mai perdonato loro il fatto di essere orientali. Mi ricordo una tempestiva recensione araba del libro che ne descriveva l'autore come un campione dell'arabismo, difensore degli umili e delle vittime, investitosi della missione di impegnare le autorità occidentali in una specie di duello epico e romantico. Nonostante le esagerazioni, il pezzo dava un'idea concreta di come gli arabi percepissero la durevole ostilità dell'Occidente, e anche di quale fosse la risposta che molti arabi di alto livello di istruzione ritenevano appropriata.

Mentre scrivevo il libro ero consapevole della verità soggettiva che si ritrova nella breve citazione da Marx che avevo messo in apertura al volume («non possono rappresentare se stessi; devono essere rappresentati»), e cioè: se si ha l'impressione che ci sia stata negata la possibilità di parlare, si cerca con grandi sforzi di conquistarla. Perché in effetti "anche" chi è subalterno può parlare, come testimonia con eloquenza la storia dei movimenti di liberazione nel ventesimo secolo. Ma non ho mai avuto l'impressione di aver contribuito a perpetuare l'ostilità tra due blocchi monolitici, posti politicamente e culturalmente agli antipodi, di cui descrivevo anzi la costruzione cercando di attenuarne le terribili conseguenze. Al contrario, come ho già detto, l'opposizione tra Oriente e Occidente era non solo fuorviante ma anche altamente indesiderabile. Meno la si riconosceva capace di descrivere qualcosa di diverso da un'affascinante storia di interpretazioni e interessi in conflitto, meglio era. Sono lieto di constatare che molti lettori in Inghilterra e in America, così come nei paesi di lingua inglese in Africa, Asia, Australia e nei Caraibi, hanno visto nel libro un'opera incentrata sulla realtà di quello che più tardi sarebbe stato chiamato multiculturalismo, piuttosto che sulla xenofobia e sul nazionalismo aggressivo e razzista.

Tuttavia, "Orientalismo" è stato letto più spesso come la testimonianza di uno stato di subalternità - un modo per dar voce agli sconfitti - che come una critica (multiculturale e argomentata) dei rapporti di potere. E conseguentemente si è ritenuto che io, in qualità di autore, recitassi un ruolo preciso: autorappresentare la coscienza di quanto fino a quel momento era stato soppresso e distorto in una tradizione di studio appartenente a un discorso storicamente condizionato a non esser letto da orientali, ma solo da altri occidentali. Si tratta di un punto importante, che incrementa la sensazione che esista un conflitto tra identità stabili, separate da un confine permanente - cioè qualcosa che il mio libro rifiuta esplicitamente, ma che paradossalmente ne rappresenta un presupposto indispensabile. Sembra in effetti che nessuno degli orientalisti di cui scrivo abbia mai avuto in mente un orientale come lettore. Il discorso dell'orientalismo, la sua coerenza interna e le sue procedure rigorose, erano indirizzati a lettori e consumatori che vivevano nell'Occidente metropolitano. E questo vale sia per persone che ammiro sinceramente, come Edward Lane e Gustave Flaubert (entrambi affascinati dall'Egitto), sia per arroganti amministratori coloniali come Lord Cromer, sia per studiosi eccezionali come Ernest Renan, sia per aristocratici come Arthur Balfour: tutti individui che trattavano con condiscendenza e disprezzo gli orientali da loro governati o studiati. Devo confessare di aver provato un certo piacere ascoltando, senza essere invitato, i loro diversi pronunciamenti e le loro discussioni interorientaliste, e un piacere simile nel comunicare le mie scoperte sia agli europei che ai non europei. Sono sicuro che ciò è diventato possibile perché ho attraversato la frontiera imperiale tra Oriente e Occidente, entrando nella vita di quest'ultimo e mantenendo al contempo un rapporto organico con le mie origini. Vorrei anche ripetere che questo processo richiedeva di attraversare delle barriere piuttosto che di costruirle; e credo che questo sia dimostrato da "Orientalismo", soprattutto quando parlo degli studi umanistici come di un tentativo ideale di oltrepassare le limitazioni coercitive di pensiero per puntare verso un tipo di apprendimento non dominante e non essenzialista. Queste riflessioni si sommavano però alla pressione esercitata sul mio libro perché rappresentasse una specie di testimonianza delle ferite e delle sofferenze inflitte a numerosi esseri umani: una replica da tempo dovuta all'Occidente. Non approvo che venga caratterizzato in modo tanto schematico un lavoro che - e qui non mi celerò dietro a false modestie - è invece estremamente sfumato e attento alle distinzioni su quanto afferma a

proposito di diverse persone, diversi periodi e diversi stili di orientalismo. Ogni mia indagine trasforma il quadro, aumenta le differenze e le sfumature e distingue un autore e un periodo dall'altro (anche se tutti rientrano nell'orientalismo). Leggere le mie analisi di Chateaubriand e di Flaubert, o di Burton e Lane, con la stessa enfasi e ricavandone lo stesso riduttivo messaggio centrato sulla banale formula di «attacco alla civiltà occidentale» è un'azione che ritengo semplicistica e sbagliata. Ma credo anche che sia del tutto corretto inquadrare alcuni orientalisti recenti (come Bernard Lewis, con la sua insistenza quasi comica) come campioni di posizioni ostili, e politicamente motivate, che il loro tono leggero e le loro poco convincenti esibizioni di erudizione tentano di mimetizzare.

Anche in questo caso, quindi, torniamo al contesto storico e politico del libro, che non pretendo sia stato privo di effetti sui suoi contenuti. Una delle presentazioni più generosamente penetranti e intelligentemente discriminanti di tale contesto è quella esposta da Basim Musallam in una sua recensione (Merip 1979). Musallam confronta innanzitutto il mio libro con una più antica demistificazione dell'orientalismo, quella scritta dallo studioso libanese Michael Rustum nel 1895 ("Kitab al-Gharib fi al-Gharb), concludendo che la principale differenza tra i due testi è che il mio libro nasce dalla sconfitta, mentre l'altro no. Queste sono le sue parole:

«Rustum scrive da uomo libero e da membro di una società libera: siriano di lingua araba, cittadino di uno stato ottomano ancora indipendente [...] a differenza di Michael Rustum, Edward Said è privo di un'identità generalmente accettata, e la sua stessa "etnia" è in discussione. E' possibile che Edward Said e la sua generazione abbiano a volte l'impressione di non potersi basare su niente di più solido dei resti della distrutta società della Siria di Rustum, e della memoria. In Asia e in Africa altri hanno avuto qualche successo, in quest'epoca di liberazione nazionale; qui, e la cosa forma un triste contrasto, abbiamo visto solo una resistenza disperata contro una situazione soverchiante e sfavorevole. E, fino a oggi, abbiamo avuto solo sconfitte. Non è stato un 'arabo' in generale a scrivere questo libro, ma un arabo con un background e un'esperienza molto particolari» (p. 22).

Musallam nota giustamente che un algerino non avrebbe scritto un libro dello stesso genere, nel complesso pessimista; soprattutto, non un libro come il mio, che dedica ben poco spazio alle relazioni francesi con l'Africa

settentrionale, e in particolare con l'Algeria. Così, da un lato mi sento di accettare l'impressione complessiva che "Orientalismo" sia scritto partendo da una storia estremamente concreta di sconfitte personali e disintegrazione nazionale - solo pochi anni prima Golda Meir aveva fatto la sua dichiarazione famosa e profondamente orientalista sull'inesistenza di un popolo palestinese. Ma d'altro canto mi piacerebbe anche aggiungere che né in questo libro né nei due che l'hanno seguito a breve distanza, "The Question of Palestine" (1980) e "Covering Islam" (1981), volevo limitarmi a suggerire un programma politico di restaurazione dell'identità e di resurrezione del nazionalismo. Naturalmente in entrambi c'era semmai un tentativo di fornire ciò che in "Orientalismo" mancava, vale a dire un'idea personale di quello che potrebbe essere un diverso assetto di altre parti dell'Oriente - rispettivamente la Palestina e l'islam.

In tutti i miei lavori ho conservato un atteggiamento fondamentalmente negativo di fronte al nazionalismo tronfio e acritico. Il ritratto dell'islam da me tracciato non si basava sul discorso assertivo e sull'ortodossia dogmatica, ma piuttosto sull'idea che dentro e fuori dal mondo islamico esistano comunità di interpretazione impegnate a comunicare reciprocamente in un dialogo tra uguali. La mia visione della Palestina, formulata per la prima volta in "The Question of Palestine", rimane a tutt'oggi immutata: ho espresso forti riserve sull'ingenuo «nativismo» e sul militarismo militante che si trovano alla base del consenso nazionalista; ho invece suggerito di osservare con spirito critico l'ambiente arabo, la storia palestinese e le realtà israeliane, traendone l'esplicita conclusione che solo un accordo negoziato tra le due comunità di sofferenti, gli arabi e gli ebrei, avrebbe potuto garantire sollievo dalla guerra infinita. (Devo ricordare, di passaggio, che anche se il mio libro sulla Palestina ha avuto una buona traduzione ebraica all'inizio degli anni ottanta per la Mifras, una piccola casa editrice israeliana, fino a oggi non ci sono state traduzioni arabe. Tutti gli editori arabi interessati al libro volevano che cambiassi o cancellassi le sezioni apertamente critiche nei confronti di un regime arabo o dell'altro, incluso l'Olp; richiesta a cui mi sono sempre rifiutato di accondiscendere.) Mi spiace dire che la ricezione di "Orientalismo" nel mondo arabo, nonostante la notevole traduzione di Kamal Abu Deeb, ha ignorato questo aspetto del mio libro, un aspetto che andava a diminuire il fervore nazionalista che alcuni inferivano dalla mia critica dell'orientalismo (che associavo alle spinte alla dominazione e al controllo reperibili anche nell'imperialismo). Il principale risultato della minuziosa e accurata

traduzione di Abu Deeb è stato invece l'aver evitato quasi del tutto di impiegare vocaboli occidentali arabizzati: termini tecnici come «discorso», «simulacro», «paradigma» o «codice» sono stati resi rimanendo all'interno della tradizionale retorica araba. Egli intendeva infatti collocare il mio lavoro all'interno di una tradizione completamente formata, come se si stesse rivolgendo a un'altra da una prospettiva di eguaglianza e adeguatezza culturale. In questo modo, secondo il suo ragionamento, si dimostrava che era possibile condurre una critica epistemologica anche restando all'interno della tradizione araba, oltre che di quella occidentale.

Eppure quel confronto tra un mondo arabo spesso definito emotivamente e un mondo occidentale percepito in modo ancora più emotivo, nascondeva il fatto che "Orientalismo" era pensato per essere uno studio critico, non l'affermazione di identità in contrasto e irrimediabilmente antitetiche. Inoltre, la realtà che ho descritto nelle ultime pagine del libro - in cui si parla di un potente sistema discorsivo che mantiene l'egemonia su un altro - era pensata come l'apertura di un dibattito che poteva spingere i lettori e critici arabi a confrontarsi in modo più deciso con il sistema dell'orientalismo. Sono stato invece rimproverato per non aver dedicato maggiore attenzione a Marx (per esempio, i passi del mio libro di solito isolati dai critici più dogmatici all'interno del mondo arabo e indiano erano quelli sull'orientalismo di Marx), il cui sistema di pensiero avrebbe dovuto sollevarlo al di sopra dei suoi evidenti pregiudizi; oppure sono criticato per la mia mancanza di apprezzamento nei confronti dei grandi risultati dell'orientalismo, dell'Occidente e così via. Come accade per la difesa dell'islam, il ricorso al marxismo o all'«Occidente» intesi come sistemi completamente coerenti mi sembra un esempio del modo in cui un'ortodossia può essere impiegata per distruggerne un'altra.

La differenza tra le risposte arabe a "Orientalismo" e quelle provenienti da altre fonti è, credo, un indice preciso del modo in cui decenni di sconfitte, frustrazioni e assenza di democrazia hanno influenzato la vita intellettuale e culturale nel mondo arabo. Io consideravo il mio libro come parte di una corrente di pensiero preesistente che aveva come scopo la liberazione degli intellettuali dai vincoli creati da sistemi di tipo orientalista: volevo che i lettori si servissero del mio lavoro in modo da produrre nuovi studi originali che avrebbero dovuto illuminare con generosità e potenza l'esperienza storica degli arabi e di altre popolazioni. E in Europa, negli Stati Uniti, in Australia, nel subcontinente indiano, nei Caraibi, in Irlanda, in America Latina e in parte dell'Africa successe proprio questo. Il

rinvigorirsi dello studio dei discorsi africanisti e indologici, l'analisi delle storie subalterne, la riconfigurazione dell'antropologia postcoloniale, la scienza politica, la storia dell'arte, la critica letteraria, la musicologia, e il nuovo importante sviluppo dei discorsi femministi e delle minoranze... sono contento e lusingato di scoprire che spesso "Orientalismo" ha contato molto in tutti questi settori. Ma (a quel che posso giudicare) non sembra che sia successo lo stesso nel mondo arabo, dove libri come il mio sono interpretati in modo meno utile (dal punto di vista produttivo); in parte perché il mio lavoro viene correttamente percepito come eurocentrico, per i testi di cui si occupa, e in parte perché, come dice Musallam, la battaglia per la sopravvivenza culturale è troppo impegnativa. Libri del genere vengono quindi considerati principalmente come gesti difensivi pro o contro l'«Occidente».

Eppure, tra gli studiosi americani e inglesi più rigorosi e inflessibili, "Orientalismo" - assieme, a dire il vero, a tutti gli altri miei lavori - è stato attaccato e disapprovato a causa del suo umanesimo «residuale», delle sue incongruenze teoriche, del modo insufficiente, e forse perfino sentimentale, con cui tratta le intromissioni. Ne sono molto contento. "Orientalismo" è un libro di parte, non una macchina teoretica. Nessuno è mai riuscito a confutare in modo convincente l'idea che gli sforzi individuali siano, a un livello profondo e incomunicabile, sia eccentrici che "originali" (nel senso attribuito a questo termine da Gerard Manley Hopkins). E ciò indipendentemente dall'esistenza di sistemi di pensiero, discorsi ed egemonie (anche se nessuna di queste cose è in effetti completa, perfetta o inevitabile). Il mio interesse per l'orientalismo in quanto fenomeno culturale (come la cultura dell'imperialismo di cui ho parlato in "Culture and Imperialism", il seguito del 1993 a questo libro) nasce dalla sua variabilità e dalla sua imprevedibilità, caratteristiche che conferiscono a scrittori come Massignon e Burton la loro sorprendente forza, e perfino attrattiva. Ciò che ho cercato di conservare nella mia analisi dell'orientalismo era il modo in cui al suo interno si combinavano coerenza "e" incoerenza; il suo gioco, per così dire, che può essere reso bene solo garantendo a se stessi in quanto scrittori e critici il diritto a una forza emotiva, il diritto a rimanere commossi, irritati, sorpresi e perfino deliziati. Questo è il motivo per cui, nel dibattito tra Gayan Prakash da una parte e Rosalind O'Hanlon e David Washbrook dall'altra, io credo che il più agile post-strutturalismo di Prakash debba ricevere la considerazione che merita (2). In base allo stesso criterio il lavoro di Homi Bhabha,

Gayatri Spivak, Ashis Nandy, esercitato sulle relazioni soggettive generate dal colonialismo (a volte stordenti), non può essere criticato per il "suo" contributo alla comprensione delle trappole umanistiche create da sistemi simili all'orientalismo.

Concluderò questa panoramica delle trasmutazioni critiche di "Orientalismo" citando il gruppo che, in modo non del tutto inatteso, ha reagito con più clamore al mio libro: gli orientalisti stessi. Essi non erano affatto i "più importanti" tra i lettori che volevo raggiungere; il mio intento era solo quello di gettare un po' di luce sul loro lavoro in modo da rendere consapevoli altri umanisti delle procedure e delle origini di un determinato settore. Lo stesso termine «orientalismo» era rimasto troppo a lungo confinato in un ambito specialistico, ho cercato di mostrarne le applicazioni e la presenza nella cultura generale, nella letteratura, nell'ideologia e negli atteggiamenti sociali (oltre che in quelli politici). Parlare di qualcuno come di un «orientale», come facevano gli orientalisti, non significava soltanto designarlo come qualcuno il cui linguaggio, geografia e storia erano oggetto di trattati eruditi: spesso questa espressione era interpretata in modo negativo, come se fosse adatta a indicare un genere inferiore di esseri umani. Ciò non significa però negare che per artisti come Nerval e Segalen la parola «Oriente» avesse un legame meraviglioso con l'esotismo, il fascino, il mistero e le suggestioni. In aggiunta a queste accezioni delle parole «oriente», «orientale» e «orientalismo», il termine «orientalista» passò poi anche a indicare lo studioso erudito, e soprattutto lo specialista universitario di lingue e storie dell'Est. Eppure, come mi scrisse nel marzo del 1992 il compianto Albert Hourani, pochi mesi prima della sua precoce scomparsa, la forza degli argomenti espressi nel mio libro (cosa per cui lui diceva di non potermi rimproverare) aveva avuto la sgradevole conseguenza di rendere quasi impossibile un uso neutro del termine «orientalismo», per le sue connotazioni negative. Hourani concludeva dicendo che gli sarebbe però ancora piaciuto continuare a servirsi del termine per descrivere «una disciplina erudita, piuttosto grigia ma solida».

Recensendo "Orientalismo" (in modo sostanzialmente equilibrato) nel 1979, Hourani mi aveva obiettato che, mettendo in risalto le esagerazioni, il razzismo e l'ostilità presenti in molti scritti orientalisti, avevo trascurato di citare i numerosi risultati conseguiti da questa disciplina. E citava tra gli altri Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymon (assieme a tutti i tedeschi che è inevitabile citare): persone il cui reale contributo allo

sviluppo delle conoscenze umane dovrebbe essere riconosciuto. Ciò non è tuttavia in contrasto con quanto dico in "Orientalismo", con la differenza però che io insisto sul prevalere di una struttura di atteggiamenti che non può essere nascosta o trascurata. Non dico mai che l'orientalismo è malvagio, o sciatto, o che nell'opera di tutti gli orientalisti si ritrovino caratteristiche uniformi. Dico però che "la corporazione" degli orientalisti ha una storia ben precisa di complicità con il potere imperiale, e solo un Pangloss potrebbe considerare irrilevante questo rapporto.

Così, anche se il discorso di Hourani mi trova consenziente, non credo proprio che la nozione di orientalismo «rettamente intesa» possa essere del tutto separata dal suo intricato e non sempre lusinghiero rapporto con la realtà. Suppongo che al limite ci si possa immaginare che uno specialista di archivi ottomani o fatimiti sia un orientalista nel senso indicato da Hourani, ma anche in questo caso bisogna che ci chiediamo: dove, come e con quali enti e istituzioni di supporto si svolgono "oggi" questi studi? Molti tra coloro che hanno scritto dopo l'uscita del mio libro si sono posti le stesse domande anche sul conto degli studiosi più appartati, e a volte i risultati sono stati devastanti.

Tuttavia, si è tentato a lungo di sostenere che una critica dell'orientalismo (nel caso particolare, la mia) è insensata e in qualche modo contraddice lo stesso concetto di «studio disinteressato». Questo tentativo è stato compiuto da Bernard Lewis, cui avevo dedicato alcune pagine critiche. Quindici anni dopo l'uscita di "Orientalismo", Lewis ha prodotto una serie di saggi, in parte raccolti in "Islam and the West". Una delle principali sezioni di questo libro consiste di un attacco contro di me, che l'autore circonda di capitoli e altri saggi in cui compare tutto un repertorio di formule scontate e tipicamente orientaliste - i musulmani odiano la modernità, l'islam non ha mai separato chiesa e stato, e così via -, tutte pronunciate con un livello molto alto di generalizzazione e senza citare quasi mai le differenze tra i singoli musulmani, tra le società musulmane, tra le ere e le tradizioni musulmane. Visto che Lewis si è in un certo senso proclamato portavoce della corporazione degli orientalisti da me criticata, vale forse la pena di vedere un po' più a fondo il suo *modus operandi*. Le sue idee sono infatti, ahimè, abbastanza diffuse tra i suoi piccoli accoliti e imitatori che sembrano essersi assegnati il compito di mettere in guardia i consumatori occidentali contro il pericolo rappresentato dal folle mondo islamico, congenitamente violento e antidemocratico.

La verbosità di Lewis non riesce a nascondere né i fondamenti ideologici della sua posizione, né la sua straordinaria capacità di fraintendere praticamente ogni cosa, caratteristiche molto diffuse tra gli orientalisti, alcuni dei quali hanno perlomeno avuto il coraggio di essere onesti nella loro denigrazione dei popoli islamici o comunque non europei. In questo caso le cose stanno però in modo diverso. Lewis procede distortendo la verità, attraverso false analogie e per insinuazione; coprendo questi metodi con quella vernice di tranquilla e onnisciente autorevolezza che a suo avviso rappresenta il modo in cui parlano gli studiosi. Prendiamo come esempio tipico l'analogia da lui tracciata tra la mia critica dell'orientalismo e un ipotetico attacco agli studi sull'antichità classica. Attacco che, a parer suo, sarebbe folle. Naturalmente questo è vero, ma è impossibile paragonare l'orientalismo con l'ellenismo. Il primo è un tentativo di descrivere un'intera regione del mondo condotto in parallelo alla conquista coloniale di quella stessa regione. Il secondo non ha alcun collegamento con la diretta conquista coloniale della Grecia nell'Otto e Novecento. Inoltre, l'orientalismo esprime antipatia nei confronti dell'islam, l'ellenismo simpatia per la Grecia classica.

Ma non è tutto. Il clima politico attuale, saturo di stereotipi razzisti antiarabi e antimusulmani (e non certo di attacchi alla Grecia classica), permette a Lewis di enunciare crude e antistoriche asserzioni politiche mascherandole da argomenti scientifici: una pratica che è sempre collegata agli aspetti meno presentabili dell'orientalismo colonialista vecchio stile (3). Di conseguenza, il suo lavoro è più legato all'attuale contesto politico che a quello puramente intellettuale.

E' assurdo presupporre, come fa Lewis, che il settore dell'orientalismo che si occupa dell'islam e degli arabi sia una disciplina scientifica che può essere messa tranquillamente sullo stesso piano della filologia classica. Sarebbe come confrontare i molti arabisti e orientalisti israeliani che hanno lavorato per le autorità d'occupazione della West Bank e di Gaza con studiosi del livello di Wilamowitz o di Mommsen. Da un lato Lewis vorrebbe ridurre lo status dell'orientalismo islamico a quello di un innocente e vivace settore di studio; dall'altro sostiene che l'orientalismo è una disciplina troppo complessa, variegata e tecnica per esistere in una forma che chiunque non sia un orientalista (com'è il caso mio e di molti altri) possa criticare. La sua tattica consiste qui nel sopprimere una quantità significativa di esperienze storiche. Io suggerisco invece che l'interesse europeo nei confronti dell'islam non sia nato dalla curiosità ma

dal timore nei confronti di un formidabile avversario monoteista della cristianità (temibile sia sul piano culturale che su quello militare). I primi studiosi europei dell'islam, come hanno mostrato numerosi storici, erano polemisti medievali che scrivevano per allontanare la minaccia delle orde musulmane e dell'apostasia. In un modo o nell'altro, questa combinazione di paura e ostilità è sopravvissuta fino a oggi, nell'attenzione rivolta all'islam tanto dagli studiosi quanto dai profani. L'islam viene visto come campione di una parte del mondo - l'Oriente - che da una prospettiva immaginativa, geografica e storica "si contrappone" all'Europa e all'Occidente.

I problemi più interessanti posti dall'orientalismo islamico o arabo sono innanzitutto le forme assunte dalle tenaci eredità medievali; e, in secondo luogo, la storia e la sociologia dei legami tra l'orientalismo e le società che l'hanno prodotto. Ci sono per esempio forti "affiliazioni" tra l'orientalismo e l'immaginazione letteraria, oltre che con la coscienza imperialista. La cosa che più colpisce in molti periodi della storia europea è il rapporto tra quello che gli studiosi e gli specialisti hanno scritto dell'islam e quello che poi ne hanno detto poeti, romanzieri, politici e giornalisti. In aggiunta - e questo è il punto cruciale che Lewis rifiuta di affrontare - c'è una notevole (e ben comprensibile) coincidenza tra l'affermarsi dei moderni studi orientalisti e la creazione di grandi imperi orientali da parte di Inghilterra e Francia.

Anche se il legame tra una normale educazione classica inglese e l'estensione dell'impero britannico è più complesso di quanto potrebbe supporre Lewis, nella storia moderna della filologia non esiste un rapporto più evidente tra potere e conoscenza di quello dell'orientalismo. Molte delle informazioni e delle conoscenze sull'islam e sull'Oriente che sono state usate dalle potenze coloniali per giustificare il proprio colonialismo derivavano dagli studi orientalisti. Un'opera recente cui hanno contribuito molti autori, "Orientalism and the Postcolonial Predicament" (4), dimostra con abbondante documentazione il modo in cui le conoscenze degli orientalisti sono state usate nell'amministrazione coloniale dell'Asia meridionale; un interscambio abbastanza consistente continua ancor oggi tra gli studiosi specializzati e i ministeri degli Esteri. Inoltre, molti stereotipi sulla sensualità, la pigrizia, il fatalismo, la crudeltà, la degradazione e lo splendore dell'islam e del mondo arabo, che si ritrovano in scrittori come John Buchan o V. S. Naipaul, sono stati i capisaldi degli studi universitari di orientalistica. Al confronto, lo scambio di cliché tra

l'indologia e la sinologia da un lato e la cultura generale dall'altro non è altrettanto rilevante, anche se ci sono relazioni evidenti. Non esiste neppure un'eccessiva somiglianza tra il comportamento degli esperti occidentali in sinologia e indologia e quello di molti studiosi dell'islam in Europa e negli Stati Uniti, che passano la vita a studiarlo, ma trovano impossibile apprezzarne o ammirare la cultura e la religione.

Fare come Lewis e i suoi imitatori, dicendo che tutte le osservazioni di questo genere sono solo un abbandonarsi ad «argomentazioni alla moda», non risponde all'interrogativo sui motivi per cui, per esempio, tanti specialisti del mondo islamico erano e sono tuttora abitualmente consultati, o lavorano attivamente, per governi i cui piani per il mondo islamico sono di sfruttamento economico, dominazione o aggressione diretta. O sui motivi per cui tanti studiosi dell'islam - come lo stesso Lewis - ritengono che sia parte del loro compito attaccare le moderne popolazioni arabe o islamiche pretendendo che la cultura islamica «classica» possa comunque essere oggetto di disinteressata contemplazione erudita. Lo spettacolo offerto dagli specialisti di corporazioni islamiche medievali inviati in missione dal Dipartimento di Stato americano per aggiornare le ambasciate dell'area sugli interessi nazionali di sicurezza nel Golfo Persico non è facilmente paragonabile all'amore per l'Ellade che Lewis attribuisce al settore (che suppone affine) della filologia classica.

Di conseguenza non c'è da meravigliarsi se l'orientalismo arabo e islamico, sempre pronto a negare il proprio rapporto di complicità con il potere statale, non ha mai prodotto fino a tempi molto recenti una critica interna delle affiliazioni che ho appena descritto, e che Lewis possa fare una dichiarazione sorprendente come quella che una critica dell'orientalismo sarebbe «insensata». Non ci si deve meravigliare nemmeno se, con poche eccezioni, molte delle critiche che il mio lavoro ha suscitato tra gli «specialisti» si rivelano, al pari di quelle di Lewis, soltanto una reazione a quella che viene percepita come una rozza violazione di territorio. Gli unici specialisti (anche in questo caso esistono però eccezioni) che hanno tentato di fare i conti con quanto discutevo - cioè non solo i contenuti dell'orientalismo, ma i suoi rapporti, le sue affiliazioni, le sue tendenze politiche, la sua visione del mondo - sono stati i sinologi, gli indologi e l'ultima generazione di studiosi del Medio Oriente, aperti a influenze più innovative e anche agli argomenti politici portati dalla critica dell'orientalismo. Un esempio è quello di Benjamin Schwartz di Harvard, che nel 1982 sfruttò l'occasione del suo discorso come presidente

dell'Asian Studies Association non solo per esprimere il disaccordo nei confronti di alcune delle mie critiche, ma anche per dare il benvenuto intellettuale alle mie tesi.

Molti degli arabisti e islamisti più anziani hanno risposto invece con quel tono offeso che per loro rappresenta un sostituto dell'autoriflessione; molti si sono serviti di parole come «maligno», «disonore» e «libello», come se la critica stessa fosse stata un'imperdonabile violazione della loro sacra riserva accademica. Nel caso di Lewis, la difesa rappresenta poi un atto di evidente malafede, visto che l'interessato - più di altri orientalisti - è stato un appassionato sostenitore di una politica contraria alle cause arabe (e non solo) in luoghi come il Congresso degli Stati Uniti, la rivista «Commentary» e altri ancora. Una risposta corretta alle sue tesi deve quindi spiegare anche quale sia la sua posizione politica e sociologica nel momento in cui pretende di difendere l'«onore» della sua disciplina. Una difesa che, come sarà presto chiaro, rappresenta un'elaborata esposizione di mezze verità ideologiche pensate per fuorviare i lettori non specialisti.

In sintesi, il rapporto tra l'orientalismo arabo o islamico e la moderna cultura europea può essere studiato senza che sia contemporaneamente necessario catalogare tutti gli orientalisti mai vissuti, tutte le tradizioni orientaliste o tutto ciò che sia stato scritto da orientalisti, mettendoli in un mucchio ed etichettandoli come esempi di putrido imperialismo. Io, perlomeno, non ho mai fatto niente del genere. Sarebbe stolto dire che l'orientalismo è una cospirazione o suggerire che «l'Occidente» è malvagio: entrambe queste asserzioni rientrano tra le sciocchezze che Lewis e uno dei suoi epigoni, il pubblicista iracheno Kanan Makiva, hanno avuto l'ardire di attribuirmi. D'altro canto, sarebbe ipocrita cancellare il contesto culturale, politico, ideologico e istituzionale in cui gli esseri umani (specialisti o no) scrivono, pensano e parlano dell'Oriente. Come ho detto prima, è estremamente importante comprendere che il motivo per cui l'orientalismo è combattuto da un numero tanto alto di studiosi non occidentali è che correttamente il suo discorso moderno viene percepito come nato in un'era di colonialismo (il che è stato l'argomento di un ottimo convegno recente, "Colonialism and Culture") (5). Il presupposto principale di questo genere di discorso è che l'islam sia monolitico e immutabile, e quindi commercializzabile da parte di «esperti» al servizio di potenti interessi politici. In un contesto del genere, né i musulmani né gli arabi né gli appartenenti alle altre popolazioni inferiori e disumanizzate identificano se stessi come esseri umani né i loro osservatori come

semplici studiosi Nel discorso dell'orientalismo moderno e delle sue controparti (le conoscenze costruite per i nativi americani e per gli africani), essi vedono una cronica tendenza a negare, sopprimere o distorcere il contesto culturale di questi sistemi di pensiero, per mantenere la finzione del suo disinteresse accademico.

II

Non voglio sostenere che, per quanto oggi possano essere diffuse, concezioni come quelle di Lewis siano le uniche emerse o rafforzatesi durante gli ultimi quindici anni. Certo, è vero che fin dai primi momenti successivi al crollo dell'Unione Sovietica alcuni studiosi e giornalisti americani si sono lanciati in una gara per identificare un nuovo impero del male in un islam orientalizzato. Di conseguenza, sia i mezzi di comunicazione cartacei che quelli elettronici sono stati sommersi da avvilenti stereotipi che fanno un unico fascio di islam e terrorismo, o di arabi e violenza, o di Oriente e tirannia. E in diverse parti del Medio ed Estremo Oriente c'è stato un ritorno alla religione indigena e al nazionalismo primitivo (di cui un aspetto particolarmente sgradevole è la "fatwa" iraniana contro Salman Rushdie). Ma il quadro non si limita solo a questi elementi, e ciò che vorrei fare in queste ultime pagine è parlare delle nuove tendenze di studio, di critica e interpretazione che, anche se accettano le premesse fondamentali del mio libro, le superano in modi che arricchiscono la nostra percezione della complessità delle esperienze storiche.

Nessuna di queste tendenze è naturalmente spuntata dal nulla, né ha raggiunto la condizione di una disciplina del tutto affermata. Il mondo continua a essere non solo confuso e agitato, ma anche saturo di ideologie, instabile, teso, mutevole e omicida. Anche se l'Unione Sovietica si è smembrata e i paesi dell'Europa orientale hanno raggiunto l'indipendenza politica, rimangono in sgradevole evidenza molti schemi di potere e di dominio. Il Sud del mondo - cui una volta ci si riferiva in termini romantici e perfino emotivi come al «Terzo mondo» - è stretto nella trappola del debito, frantumato in decine di entità incoerenti, assediato da problemi di povertà, malattia e sottosviluppo che si sono aggravati negli ultimi dieci o quindici anni. Anche il movimento dei Paesi non allineati e i leader carismatici che avevano affrontato la decolonizzazione e l'indipendenza

sono spariti, mentre è riemerso un allarmante schema di conflitti etnici e di guerre locali, non più confinati al Sud del mondo (come testimonia il tragico caso della Bosnia). E in luoghi come il Centroamerica, il Medio Oriente e l'Asia, gli Stati Uniti rimangono ancora la potenza dominante, faticosamente inseguita da un'Europa ansiosa e ancora lontana dall'unificazione.

Spiegazioni per l'attuale situazione del mondo e tentativi di comprenderla dal punto di vista culturale e politico sono emersi in modi drammatici e impressionanti. Del fondamentalismo ho già parlato. Ma il suo equivalente laico è il ritorno al nazionalismo e a teorie che mettono l'accento sulla radicale distinzione - falsamente onnicomprensiva, credo - tra le diverse culture e civiltà. Di recente, per esempio, il professor Samuel Huntington dell'Università di Harvard ha avanzato la tutt'altro che convincente idea che il bipolarismo della Guerra fredda sia stato sostituito da quello che secondo lui è uno «scontro di civiltà». E' una tesi che si basa sulla premessa che la civiltà occidentale, quella confuciana e quella islamica, assieme a parecchie altre, siano compartimenti stagni, e che interesse principale dei loro membri sia di combattere tutti gli altri (6).

Si tratta di una sciocchezza, visto che uno dei grandi progressi della moderna teoria culturale sta nell'aver compreso (cosa accettata in modo quasi unanime) che le culture e le civiltà sono ibride ed eterogenee e, come ho sostenuto in "Culture and Imperialism", tanto interrelate e interdipendenti da mettere in crisi qualunque descrizione unitaria o semplicistica della loro individualità. Com'è possibile oggi parlare di «civiltà occidentale» se non in larga parte nei termini di una finzione ideologica che assegna una specie di distaccata superiorità a una manciata di idee e valori, nessuno dei quali ha un grande significato all'esterno della storia di conquiste, emigrazioni, viaggi e mescolanze di popoli che ha dato alle nazioni occidentali le loro attuali identità disomogenee? Ciò vale soprattutto per gli Stati Uniti, che oggi possono essere descritti solo come un enorme palinsesto di diverse razze e culture che condividono una problematica storia di conquiste, stermini, e naturalmente importantissimi risultati culturali e politici. E questo era uno dei messaggi impliciti in "Orientalismo": l'idea che ogni tentativo di collocare a forza persone e culture in razze o essenze distinte non solo faccia emergere tutte le rappresentazioni sbagliate e le falsificazioni che ne derivano, ma metta in evidenza anche il modo in cui la comprensione si allea con il potere di produrre entità come l'«Oriente» o l'«Occidente».

Non che Huntington e tutti i teorici e gli apologeti di una trionfante tradizione occidentale (come per esempio Francis Fukuyama) non abbiano conservato buona parte della propria influenza sul pubblico. Che l'abbiano mantenuta è evidente nel caso sintomatico di Paul Johnson, un tempo intellettuale della sinistra americana, ora polemista reazionario. Sul «New York Times Magazine» (non certo una rivista di secondo piano) del 18 aprile 1993 Johnson pubblicò un saggio intitolato "Colonialism's back - and not a moment too soon" [«Il colonialismo è tornato... e appena in tempo»]. L'idea principale del testo era che «le nazioni civilizzate» dovessero assumersi il compito di ricolonizzare i paesi del Terzo Mondo «dove sono venute meno le condizioni essenziali alla vita civilizzata», imponendo un sistema di protettorati. Il modello di Johnson è esplicitamente quello coloniale ottocentesco: la sua tesi è che gli europei, per commerciare con profitto, avevano bisogno di imporre un ordine politico.

La tesi di Johnson trova numerosi echi sotterranei nel lavoro di chi sta nella stanza dei bottoni dell'America, nei mezzi di comunicazione e naturalmente nella stessa politica estera americana, che rimane interventista nel Medio Oriente, nell'America latina e nell'Europa occidentale, e scopertamente missionaria nel resto del mondo (specialmente nei confronti della Russia e delle altre repubbliche ex sovietiche). Tuttavia, bisogna notare che nella coscienza del pubblico si è aperta una frattura significativa, anche se in buona parte passata sotto silenzio. E questa frattura separa le vecchie idee di egemonia occidentale (di cui il sistema dell'orientalismo era parte), e le idee più recenti che si sono affermate tra le comunità subalterne e svantaggiate e in un ampio gruppo di intellettuali, professori universitari e artisti. Adesso, cosa che colpisce profondamente, le popolazioni di minor conto - che un tempo venivano colonizzate, schiavizzate o soppresse - non sono più silenziose, né rappresentate solo da anziani maschi europei o americani. Nella coscienza delle donne, delle minoranze e di chi si trova ai margini c'è stata una rivoluzione tanto potente da influenzare la direzione generale del pensiero in tutto il mondo. Anche se in qualche modo l'avevo già percepita mentre lavoravo su "Orientalismo" negli anni settanta, questa situazione è ora tanto drammaticamente chiara da richiedere l'attenzione di chiunque sia seriamente interessato allo studio della cultura.

Possiamo qui distinguere due ampi filoni: il postcolonialismo e il postmodernismo. L'uso del prefisso «post-» in entrambi i termini non

suggerisce tanto l'idea di un superamento quanto, come dice Ella Shohat in un importante articolo sul postcoloniale, «continuità e discontinuità, ma l'enfasi viene posta sulle nuove modalità e forme assunte dalle vecchie pratiche coloniali, non su un loro superamento» (7). Sia il postcolonialismo che il postmodernismo sono emersi come temi correlati di impegno e di studio negli anni ottanta e, in molti casi, hanno dato l'impressione di annoverare opere come "Orientalismo" tra i propri predecessori. Sarebbe impossibile in questa sede affrontare gli sterminati dibattiti terminologici che circondano entrambi i termini, e che in alcuni casi si soffermano a lungo sulla necessità di mettere o meno un trattino dopo il prefisso. Ma il punto qui non sta nel parlare di eccessi isolati o di gerghi ridicoli, quanto nell'individuare le correnti e gli sforzi che sembrano in qualche modo coinvolgere nel 1994 un libro pubblicato nel 1978.

Molti dei migliori studi sul nuovo ordine politico ed economico hanno avuto come tema quella globalizzazione descritta in un recente articolo da Harry Magdoff: il sistema attraverso il quale una piccola élite finanziaria ha diffuso il proprio potere in tutto il mondo, facendo aumentare il prezzo dei beni e dei servizi, ridistribuendo la ricchezza dai settori a reddito più basso (di solito nel mondo non occidentale) (8) a quelli a reddito più alto. Inoltre, come è stato detto in termini stringenti da Masao Mivoshi e Arif Dirlik, è emerso un nuovo ordine transnazionale in cui gli stati non hanno più confini, il lavoro e il reddito sono decisi solo dai dirigenti globali, e il colonialismo ha rifatto la propria comparsa nell'asservimento del Sud al Nord (9). Sia Mivoshi che Dirlik mostrano in che modo l'interesse delle università occidentali per soggetti come il multiculturalismo e la «postcolonialità» possa in realtà essere una ritirata culturale e intellettuale dalle nuove realtà del potere mondiale: «Ciò di cui abbiamo bisogno», dice Mivoshi, «è un rigoroso esame politico ed economico, piuttosto che un gesto di opportunismo pedagogico», esemplificato dall'«autoinganno liberale» implicito in nuovi settori di studio come i "cultural studies" e il multiculturalismo.

Ma anche se prendiamo sul serio (come dobbiamo fare) avvertimenti del genere, c'è una solida base storica per l'odierna ondata di interesse nei confronti del postmodernismo e della sua (alquanto diversa) controparte, il postcolonialismo. Nel primo filone c'è però un eurocentrismo molto maggiore, oltre che una preponderanza di enfasi teoretica ed estetica sul locale e sul contingente (come la leggerezza della storia, del pastiche e soprattutto del consumismo). I primi studi sul postcoloniale sono stati

invece compiuti da pensatori di rilievo quali Anwar Abdel Malek, Samir Amin, C. L. R. James; quasi tutti si basavano su uno studio di situazioni di dominio e di controllo che nasceva da una completa indipendenza politica o da un progetto di liberazione ancora incompleto. E, mentre il postmodernismo in una delle sue più famose enunciazioni programmatiche, quella di Jean-François Lyotard, mette l'accento sulla fine delle grandi narrazioni di emancipazione e illuminazione, in molte delle opere prodotte dalla prima generazione postcoloniale di artisti e studiosi si va in direzione diametralmente opposta: le grandi narrazioni restano in piedi, anche se la loro concretizzazione e realizzazione è stata rimandata, o messa in letargo, o snaturata. Questa differenza cruciale tra gli urgenti imperativi storici e politici del postcolonialismo e il relativo distacco del postmodernismo spiega i diversi approcci e i diversi risultati, anche se i due filoni a volte si sovrappongono (per esempio nella tecnica del «realismo magico»).

Credo che sarebbe sbagliato dire che in molte delle migliori opere postcoloniali che si sono moltiplicate in modo così evidente a partire dai primi anni ottanta non è stata posta grande enfasi sul locale, sul regionale e sul contingente. L'enfasi è stata posta, ma soprattutto mi sembra che sia connessa nel suo approccio generale a un assieme universale di preoccupazioni, tutte connesse all'emancipazione, agli atteggiamenti revisionisti nel campo della storia e della cultura, a un diffuso impiego di modelli e stili teorici ricorrenti. Un tema molto importante è stato la continua critica dell'eurocentrismo e del patriarcato. Nelle università americane ed europee studenti e docenti avevano lavorato assiduamente negli anni ottanta per allargare le discipline ritenute fondamentali, in modo da includere testi prodotti da donne, artisti e pensatori non europei o subalterni. Quest'impresa fu accompagnata da importanti cambiamenti nell'approccio agli "area studies", da molto tempo appannaggio degli orientalisti classici e dei loro omologhi in altre discipline. L'antropologia, la scienza politica, la letteratura, la sociologia e soprattutto la storia sentirono l'effetto di una critica delle fonti condotta ad ampio raggio, dell'introduzione della teoria e dello spodestamento della prospettiva eurocentrica. Quello che è forse il più brillante di questi lavori revisionisti non fu realizzato nel settore degli studi mediorientali, ma in quello dell'indologia, con l'avvento dei "subaltern studies", da parte di un gruppo di studiosi e ricercatori di notevole livello diretto da Ranajit Guha. Loro scopo era nientemeno che una rivoluzione nella storiografia; e il loro

obiettivo immediato era riscattare la scrittura della storia indiana dal dominio dell'élite nazionalista riscoprendo l'importante ruolo svolto dai poveri urbani e dalle masse rurali. Penso che sarebbe sbagliato dire che un simile lavoro (fondamentalmente accademico) fosse facilmente cooptabile dal neocolonialismo «transnazionale», e suo complice. Nel momento in cui mettiamo in guardia dai trabocchetti nascosti sulla strada, è necessario anche che registriamo e accettiamo i risultati già raggiunti.

La cosa che mi aveva maggiormente interessato è l'estensione delle preoccupazioni postcoloniali ai problemi geografici. In fin dei conti, "Orientalismo" è un ripensamento di quello che per secoli era stato ritenuto un abisso invalicabile tra Oriente e Occidente. Il mio scopo, come ho detto prima, non era tanto eliminare le differenze - chi mai può negare il carattere costitutivo delle differenze nazionali e culturali nei rapporti tra esseri umani? - quanto sfidare l'idea che le differenze comportino necessariamente ostilità, un assieme congelato e reificato di essenze in opposizione, e l'intera conoscenza polemica costruita su questa base. Ciò che auspicavo era un nuovo modo di leggere le separazioni e i conflitti che avevano provocato ostilità, guerre e l'affermarsi del controllo imperialista. E in effetti, uno dei più interessanti sviluppi negli studi postcoloniali è stato la rilettura delle opere culturali canoniche: non per togliere un po' della polvere che le ricopre, ma per re-investigare alcuni dei loro presupposti, andando oltre la stretta soffocante esercitata su di esse da qualche versione della dialettica binaria servo-padrone. Un effetto simile è stato sicuramente paragonabile a quello di romanzi sorprendenti come quelli di Salman Rushdie, di storie come quelle di C. L. R. James, di poesie come quelle di Aimé Césaire e Derek Walcott: opere che con i propri ardimentosi e innovativi risultati formali costituiscono una riappropriazione dell'esperienza storica del colonialismo, rivitalizzato e trasformato in una nuova estetica di riformulazione condivisa e spesso trascendente.

Uno sviluppo simile si può vedere nell'opera del gruppo di straordinari scrittori irlandesi che nel 1980 si costituì in un collettivo chiamato Field Day. La prefazione di una raccolta delle loro opere dice che

«(questi scrittori) credevano che Field Day potesse e dovesse contribuire alla soluzione dell'attuale crisi producendo analisi dell'opinione comune, dei miti e degli stereotipi che sono diventati sia un sintomo sia una causa dell'attuale situazione (tra l'Irlanda e l'Ulster). Il collasso degli accordi

costituzionali e politici e la recrudescenza degli atti violenti che questi accordi avrebbero dovuto reprimere o contenere rendono questo compito più urgente nel Nord che nella Repubblica irlandese [...] La compagnia, quindi, ha deciso di impegnarsi in molte pubblicazioni, che cominciano con una serie di pamphlet (in aggiunta a un'impressionante serie di poesie di Seamus Heaney, saggi di Seamus Deane, opere teatrali di Brian Friel e Tom Paulin) in cui la natura del problema irlandese potesse essere esplorata e quindi affrontata con maggior successo di quanto non sia accaduto fino a oggi» (10).

L'idea di ripensare e riformulare esperienze storiche che un tempo si erano basate sulla separazione geografica di popoli e culture è al centro di un intero gruppo di studi e opere critiche. Si ritrova, per fare solo tre titoli, in "Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture" di Amiel Alcalay, in "The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness" di Paul Gilroy, e in "Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834" di Moira Ferguson (11). In queste opere vengono riesaminati territori che si credevano riservati a un unico popolo, sesso, razza o classe, e che invece rivelano il coinvolgimento di altri. Il Levante, che viene rappresentato da molto tempo come un campo di battaglia per arabi ed ebrei emerge invece nel libro di Alcalay come una cultura mediterranea comune a entrambi i popoli; secondo Gilroy un simile processo altera e sdoppia la nostra percezione dell'Oceano Atlantico (che un tempo veniva considerato soprattutto come un corridoio europeo). E riesaminando la contrapposizione tra gli schiavi africani e gli inglesi che li possedevano, Moira Ferguson propone uno schema più complesso, che separa le femmine bianche dai maschi bianchi, mostrando una conseguente serie di retrocessioni e spostamenti in Africa.

Potrei continuare a lungo con altri esempi, ma preferisco concludere in fretta dicendo che, anche se le diseguaglianze e i conflitti da cui è nato il mio interesse per l'orientalismo come fenomeno culturale e politico non sono scomparsi, oggi si è perlomeno raggiunto il consenso sull'idea che tutto ciò non rappresenta una situazione immutabile, bensì un'esperienza storica la cui fine (o perlomeno il cui parziale superamento) può essere a portata di mano. Rileggendolo con il distacco consentito da quindici anni pieni di eventi e dalla presenza di una nuova corrente di studio mirante a ridurre gli effetti dei ceppi con cui l'imperialismo ha limitato il pensiero e le relazioni umane, "Orientalismo" ha perlomeno avuto il merito di

impegnarsi a viso aperto in questa lotta, che ovviamente continua sia a «Oriente» che a «Occidente».

E. W. Said

New York, marzo 1994

NOTE.

INTRODUZIONE.

1. Thierry Desjardins, "Le Martyre du Liban", Plon, Paris 1976, p. 14.
2. K.M. Panikkar, "Asia and Western Dominance", Allen & Unwin, London 1953 [trad. it. "Storia della dominazione europea in Asia dal Cinquecento ai nostri giorni", Einaudi, Torino 1958].
3. Denys Hay, "Europe: The Emergence of an Idea", Edinburgh University Press, Edinburgh, 19687.
4. Steven Marcus, "The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England" (1966), Bantam Books, New York 1967, p.p. 200-219 [trad. it. "Gli altri vittoriani. Studio fondamentale sulla sessualità e la pornografia nell'età vittoriana", Savelli, Roma 1980].
5. Confronta il mio saggio "Criticism between Culture and System", Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1979.
6. Soprattutto Noam Chomsky, "American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays", Pantheon Books, New York 1973 [trad. it. "I nuovi mandarini. Gli intellettuali e il potere in America", Einaudi, Torino 1977] e "For Reasons of State", Pantheon Books, New York 1969 [trad. it. "Per ragioni di Stato", Einaudi, Torino 1977].
7. Walter Benjamin, "Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism", trad. ingl., New Left Books, London 1973, p. 71 [ed. orig. in "Schriften", a cura di T.W. Adorno e G. Adorno, Suhrkamp, Frankfurt, 1955, 2 voll.].
8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", in «Hermathena», CXVI (inverno 1973), p.p. 81-96.
9. Confronta la mia intervista pubblicata da «Diacritics» VI (autunno 1976), n. 3, p. 38.
10. Raymond Williams, "The Long Revolution", Chatto & Windus, London 1961, p.p. 66-78 [trad. it. "La lunga rivoluzione", Officina, Roma 1980].
11. Confronta il mio "Beginnings: Intention and Method", Basic Books, New York 1975.
12. Louis Althusser, "Pour Marx", Maspero, Paris 1965 [trad. it. "Per Marx", Editori Riuniti, Roma 1972].

13. Raymond Schwab, "La Renaissance orientale", Pavot, Paris 1950; Johann W. Fück, "Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts", Harrassowitz, Leipzig 1955; Dorothee Metlitzki, "The Matter of Araby in Medieval England", Yale University Press, New Haven (Conn.) 1977.
14. E.S. Schaffer, "«Kubla Khan» and the Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770-1880", Cambridge University Press, Cambridge 1975.
15. George Eliot, "Middlemarch: A Study of Provincial Life" (1872), Houghton Mifflin, Boston 1956, p. 164 [trad. it. "Middlemarch", Utet, Torino 1982].
16. Antonio Gramsci, "The Prison Notebooks: Selections", tradotto e curato da Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith, International Publishers, New York 1971
p. 324. Il brano completo, assente nella traduzione di Hoare e Smith, si trova in A. Gramsci, "Quaderni del carcere", a cura di Valentino Gerratana, Einaúdi, Torino 1975, vol. 2, p.1376.
17. Raymond Williams, "Culture and Society, 1780-1950", Chatto&Windus, London 1958 [trad. it. "Cultura e rivoluzione industriale, 1780-1950", Einaudi, Torino 1968, p. 395].

CAPITOLO PRIMO.

1. Questa e le precedenti citazioni dei discorsi di Arthur James Balfour alla Camera dei Comuni sono tratte dal britannico "Parliamentary Debates" (Commons) 5th ser., XVII (1910), p.p. 1140-1146. Confronta anche A.P. Thornton, "The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power", Macmillan, London 1959, p.p. 357-360. Il discorso di Balfour era una difesa della politica di Eldon Gorst in Egitto; per una discussione dell'argomento confronta Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt", tesi di dottorato non pubblicata, Stanford University 1971.
2. "Denis Judd, "Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932", Macmillan, London 1968 p. 286; confronta anche p. 292: ancora nel 1926 Balfour parlò dell'Egitto - senza intenti ironici - come di una «nazione indipendente».

3. Lord Cromer (Evelyn Baring), "Political and Literary Essays, 1908-1913" (1913) Books for Libraries Press, Freeport (N.Y.) 1969, p.p. 40, 53, 12-14.
4. Ibid., p. 171.
5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt, 1883-1907", in "Middle Eastern Affairs, Number 4: St. Antony's Papers Number 17", a cura di Albert Hourani, Oxford University Press, London 1965 p.p. 109-139.
6. Lord Cromer (Evelyn Baring), "Modern Egypt", Macmillan, New York 1908, vol. 2, p.p. 1 46-167. Per una valutazione della politica della Gran Bretagna in Egitto sempre di parte britannica ma di segno affatto opposto a quella fornita da Cromer, confronta Wilfrid Scawen Blunt, "Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events", Knopf, New York 1922. Una pregevole discussione dell'opposizione egiziana al dominio britannico si trova in Mounah A. Khouri, "Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882-1922", Brill, Leiden 1971.
7. Cromer, "Modern Egypt", cit., p. 164.
8. Citato in John Marlowe, "Cromer in Egypt", Elek Books, London 1970, p. 271.
9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763-ca 1970)", in "Encyclopaedia Britannica" 1974(15), p.p. 893 segg. Confronta anche D.K. Fieldhouse, "The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century", Delacorte Press, New York 1967, p. 178 [ed. orig. "Die Kolonialreiche seit dem 18. Jahrhundert", Fischer Bucherei, Frankfurt am Main und Hamburg 1965; trad. it. "Gli imperi coloniali dal XVIII secolo", Feltrinelli, Milano 1967].
10. Citato in Afaf Lutfi al-Sayyid, "Egypt and Cromer. A Study in Anglo-Egyptian Relations, Praeger, New York 1969, p. 3.
11. La frase si trova in Ian Hacking, "The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference", Cambridge University Press London 1975 p. 17 [trad it, "L'emergenza della probabilità: ricerca filosofica sulle origini delle idee di probabilità, induzione e inferenza statistica", il Saggiatore, Milano 1987].
12. V.G. Kiernan, "The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man and White Man in an Age of Empir", Little, Brown & Co., Boston 1969, p. 55.

13. Edgar Quinet, "Le Génie des religions", in "Oeuvres complètes", Paguerre, Paris 1857, p.p. 55-74.
14. Cromer, "Political and Literary Essays", cit., p. 35.
15. Confronta Jonah Raskin, "The Mythology of Imperialism", Random House, New York 1971, p. 40.
16. Henry A. Kissinger, "American Foreign Policy", Northon, New York 1974, p.p. 48 segg. [trad. it. "Policentrismo e politica internazionale", Mondadori, Milano 1969].
17. Harold W. Glidden, "The Arab World", in «American Journal of Psychiatry», CXXVIII (febbraio 1972), n. 8, p.p. 984-988.
18. R.W. Southern, "Western Views of Islam in the Middle Ages", Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1962, p. 72. Confronta anche Francis Dvornik, "The Ecumenical Councils", Hawthorn Books, New York 1961, p.p. 65 segg.: «Di particolare interesse è l'undicesimo canone, che prescrive l'istituzione di cattedre per l'insegnamento di ebraico, greco, arabo e caldeo nelle principali università. Il suggerimento venne da Raimondo Lullo, secondo il quale l'apprendimento dell'arabo era il più efficace strumento per la conversione degli arabi. Benché il canone sia rimasto in pratica inefficace per la carenza di insegnanti di lingue orientali, la sua approvazione indica il diffondersi dell'ideale missionario in Europa. Già Gregorio X aveva auspicato la conversione dei mongoli, e frati francescani spinti dallo zelo missionario erano penetrati nelle più remote contrade asiatiche. Sebbene le speranze iniziali siano state realizzate in misura assai modesta, lo spirito missionario continuò a crescere». Confronta anche Johann W. Fück, "Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts", Harrassowitz, Leipzig 1955.
19. Raymond Schwab, "La Renaissance orientale", Payot, Paris 1950. Confronta anche V.V. Barthold, "La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie", trad. franc., Payot, Paris 1947 [ed. orig. "Istoria izuchenta vostoka v Evrope i Rossii", Leningrad 1925], e le importanti pagine in Theodor Benfey, "Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland", Gottafschén, München 1869. Per un istruttivo contrasto confronta James T. Monroe, "Islam and the Arabs in Spanish Scholarship", Brill, Leiden 1970.
20. Victor Hugo, "Oeuvres poétiques", a cura di Pierre Albouy, Gallimard, Paris 1964, vol. 1, p. 580.

21. Jules Mohl, "Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867", 2 voll., Reinwald, Paris 1879-1880.
22. Gustave Dugat, "Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle", 2 voll., Maisonneuve, Paris 1868-1870.
23. Confronta René Gérard, "L'Orient et la pensée romantique allemande", Didier, Paris 1963, p. 112.
24. Kiernan, "The Lords of Human Kind", cit., p. 131.
25. University Grants Committee, "Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies", Her Majesty's Stationery Office, London 1961.
26. H.A.R. Gibb, "Area Studies Reconsidered", School of Oriental and African Studies, London 1964.
27. Confronta Claude Lévi-Strauss, "La Pensée sauvage", Plon, Paris 1962, capp. 1-7 [trad. it. "Il pensiero selvaggio", il Saggiatore, Milano 1970].
28. Gaston Bachelard, "La Poétique de l'espace", Presses Universitaires de France, Paris 1957 [trad. it. "La poetica dello spazio", Dedalo libri, Bari 1975].
29. Southern, "Western Views of Islam", cit., p. 14.
30. Eschilo, "I persiani", a cura di Carlo Carena, Einaudi, Torino 1983, p. 24.
31. Euripides, "The Bacchae", a cura di Geoffrey S. Kirk, N.J. Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1970, p. 3. Per un'ulteriore discussione della dicotomia Europa-Oriente confronta Santo Mazzarino, "Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica", La Nuova Italia, Firenze 1947, e Denys Hay, "Europe: The Emergence of an Idea", Edinburgh University Press, Edinburgh 1968.
32. René Grousset, "L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient", Payot, Paris 1946.
33. Edward Gibbon, "The History of the Decline and Fall of the Roman Empire", Little, Brown & Co., Boston 1855, vol. 6, p. 399 [trad. it. "Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano", 3 voll. Einaudi Torino 1967].
34. Norman Daniel, "The Arabs and Medieval Europe", Longmans, Green & Co., London 1975, p. 56 [trad. it. "Gli arabi e l'Europa nel Medioevo", il Mulino, Bologna 1981].

35. Samuel C. Chew, "The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance", Oxford University Press, New York 1937, p. 103.
36. Norman Daniel, "Islam and the West: The Making of an Image", Edinburgh University Press, Edinburgh 1960, p. 33. Confronta anche James Kritizek, "Peter the Venerable and Islam", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1964.
37. Daniel, "Islam and the West", cit., p. 252.
38. Ibid, p.p. 259 segg.
39. Confronta per esempio William Wistar Comfort, "The Literary Role of the Saracens in the French Epic", in «Pmla 55» (1940), p.p. 628-659.
40. Southern, "Western Views of Islam", cit., p.p. 91 segg., 108 segg.
41. Daniel, "Islam and the West", cit., p.p. 246, 96 e passim.
42. Ibid., p. 84.
43. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?", in «Muslim World», XXIII (gennaio 1933), p. 2.
44. P.M. Holt, introduzione a "The Cambridge History of Islam", a cura di P.M. Holt, Anne K.S. Lambton e Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. XVI.
45. Antoine Galland, "Discours" introduttivo a Barthélemy d'Herbelot, "Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient", Neaulme & van Daalen, The Hague 1777, vol. 1, p. VII. La tesi di Galland era che d'Herbelot fornisse resoconti obiettivi, anziché leggende e miti del tipo «meraviglie dell'Oriente». Confronta R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters", in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», V (1942), p.p. 159-197.
46. Galland, "Discours", cit., p.p. XVI, XXXIII. Per la situazione del sapere orientalista subito prima di d'Herbelot, confronta V.J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)", in "Historians of the Middle East", a cura di B. Lewis e P.M. Holt, Oxford University Press, London 1962 p.p. 277-289.
47. Barthold, "La Découverte de l'Asie", cit., p.p. 137 segg.
48. D'Herbelot, "Bibliothèque orientale", cit., vol. 2, p. 648.
49. Confronta anche Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West", in «Boston University Journal», (autunno 1974), n. 3, p.p. 61-69.
50. Isaiah Berlin, "Historical Inevitability", Oxford University Press, London 1955, p.p. 13 segg.

51. Henri Pirenne, "Mahomet et Charlemagne", Alcan, Paris 1937 [trad. it. "Maometto e Carlomagno", Laterza, Bari 1971].
52. Citato da Henri Baudet in "Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man", traduzione di Elizabeth Wentholt, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1965, p.XIII [ed.orig. "Het Paradijs op aarde: gedachtenover de verhouding van Europese tot de buiten-Europese mens", Van Gorcum, Assen 1959].
53. Gibbon, "The History of the Decline and Fall", cit., vol. 6, p. 289.
54. Baudet, "Paradise on Earth", cit., p. 4.
55. Confronta Fieldhouse, "The Colonial Empires", cit., p.p. 138-161.
56. Schwab, "La Renaissance orientale", cit., p. 30.
57. A.J. Arberry, "Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars", Macmillan, New York 1960, p.p. 30 segg.
58. Raymond Schwab, "Vie d'Anquetil-Duperron suivie des usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron", Leroux, Paris 1934, p.p. 10, 96, 4, 6.
59. Arberry "Oriental Essays", cit. p.p. 62-66.
60. Frederick Eden Pargiter (a cura di), "Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923", Royal Asiatic Society, London 1923, p. VIII.
61. Quinet, "Le Génie des religions", cit., p. 47.
62. Jean Thiry, "Bonaparte en Egypte décembre 1797-24 août 1799", Berger-Levrault, Paris 1973, p. 9.
63. Constantin-François de Volney, "Voyage en Egypte et en Syrie", Bossange, Paris 1821, vol. 2, p. 241 e passim [trad it. "Viaggio in Egitto e Siria, 1782-1785", Longanesi, Milano 1974].
64. Napoléon, "Campagnes d'Egypte et de Syrie, 1798-1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon", Comou, Paris 1843, vol. 1, p. 211.
65. Thiry, "Bonaparte en Egypte", cit., p. 126. Confronta anche Ibrahim A. Abu-Lughod, "Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1963, p.p. 12-20.
66. Abu-Lughod, "Arab Rediscovery of Europe", cit., p. 22.
67. Citato da Arthur Helps, "The Spanish Conquest of America", London 1900, p. 196, e da Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century", in "First Images of America: The Impact of the New World on the Old", a cura di Fredi Chiappelli, University of California Press, Berkeley 1976, p.573.

68. Thiry, "Bonaparte en Egypte", cit., p. 200. Non si tratta, da parte di Napoleone, di mero cinismo. Vi sono testimonianze che egli abbia discusso il "Mahomet" di Voltaire con Goethe, e preso le difese dell'islam. Confronta Christian Cherfils, "Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes", Pedone, Paris 1914, p. 249 e passim.
69. Thiry, "Bonaparte en Egypte", cit., p. 434.
70. [Al Nilo lo ritrovo ancora. / L'Egitto risplendette dei fuochi della sua aurora, / il suo astro imperiale si leva a Oriente. / Vincitore, entusiasta, splendente di prestigio, / prodigio, stupì la terra dei prodigi. / I vecchi sceicchi veneravano l'emiro giovane e prudente; / il popolo temeva le sue armi inaudite; / sublime apparve alle tribù stupite / come un Maometto d'Occidente.] Victor Hugo, "Les Orientales", in "Oeuvres poétiques", cit., vol. I, p. 684 [trad. it. "Orientali", Mondadori, Milano 1985].
71. Henri Dehérain, "Silvestre de Sacy: Ses contemporains et ses disciples", Geuthner, Paris 1938, p. V.
72. "Description de l'Egypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites in Egypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand", 23 voll., Imprimerie impériale, Paris 1809-1828.
73. J.-B.-J. Fourier, "Préface historique", in "Description de l'Egypte", cit., p. 1.
74. Ibid., p. 111.
75. Ibid., p. XCII.
76. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, "Histoire naturelle des poissons du Nil", in "Description de l'Egypte", cit., vol. 17, p. 2.
77. M. de Chabrol, "Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Egypte", in "Description de l'Egypte", cit., vol. 14, p. 376.
78. Confronta Baron Larrey, "Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Egypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement de momies", in "Description de l'Egypte", cit., vol. 13.
79. Citato in John Marlowe, "The Making of the Suez Canal", Cresset Press, London 1964, p. 31.
80. Citato in John Pudney, "Suez: De Lesseps' Canal", Praeger, New York 1969, p.p. 141 segg.
81. Marlowe, "The Making of the Suez Canal", cit., p. 62.
82. Ferdinand de Lesseps, "Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez", Didier, Paris 1881, vol. 5, p. 310. Per

un'adeguata caratterizzazione di de Lesseps e Cecil Rhodes come mistici, confronta Baudet, "Paradise on Earth", cit., p. 68.

83. Citato in Charles Beatty, "De Lesseps of Suez: The Man and His Times", Harper & Brothers, New York 1956, p. 220.

84. De Lesseps, "Lettres, journal et documents", cit., vol. 5, p. 17.

85. Ibid., p.p. 324-333

86. Hayden White, "Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe", John Hopkins University Press, Baltimore 1973, p. 12 [trad. it. "Retorica e storia", Guida, Napoli 1978].

87. Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", in «Diogenes», XLIV (inverno 1963), p.p. 107 segg.

88. Friedrich Schlegel, "Wer die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde", Mohr & Zimmer, Heidelberg 1808, p.p. 4459; Id., "Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828", a cura di Jean-Jacques Anstett, in "Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe", a cura di Ernest Behler, Schönningh, München 1971, vol. 9, p. 275.

89. Léon Poliakov, "Le Mythe aryen: Essai sur les sources du racisme et des nationalismes", Calmann-Lévy, Paris 1971 [trad. it. "Il mito ariano", Rizzoli, Milano 1976].

90. Confronta Derek Hopwood, "The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and Politics in the Near East", Clarendon Press, Oxford 1969.

91. A.L. Tibawi, "British Interests in Palestine, 1800-1901", Oxford University Press, London 1961, p. 5.

92. Gérard de Nerval, "Oeuvres", a cura di Albert Béguin e Jean Richet, Gallimard, Paris 1960, vol. 1 p. 933.

93. V. Hugo, prefazione a "Les Orientales", in "Oeuvres poétiques", cit., vol. 1, p. 580 [trad. it. "Orientali", cit., p. 155].

94. Sir Walter Scott, "TheTalisman" (1825), Dent, London 1914, p.p. 38 segg.[trad. it. "Il talismano", Mursia, Milano 1983].

95. Confronta Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", in «Proceedings of the British Academy», LVIII (1972), p. 495.

96. Citato in B.R. Jerman, "The Young Disraeli", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1960, p. 126. Confronta anche Robert Blake, "Disraeli", Eyre & Spottiswoode, London 1966, p.p. 59-70.

97. "Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour", tradotto e curato da Francis Steegmuller, Little, Brown & Co., Boston 1973, p.p. 44 segg. Confronta

Gustave Flaubert, "Correspondance", a cura di Jean Bruneau, Gallimard, Paris 1973, vol. 1, p. 542.

98. E' questa la tesi presentata in Carl H. Becker, "Das Erbe der Antike im Orient und Okzident", Quelle & Meyer, Leipzig 1931.

99. Confronta Louis Massignon, "La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj", Geuthner, Paris 1922.

100. Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", cit., p. 112.

101 H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago 1947, p. 7.

102. Gibb, "Area Studies Reconsidered", cit., p.p. 12 segg.

103. Bernard Lewis, "The Return of Islam", in «Commentary», (gennaio 1976), p.p.39-49.

104. Confronta Daniel Lerner e Harold Lasswell (a cura di), "The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method", Stanford University Press, Stanford 1951.

105. Morroe Berger, "The Arab World Today", Doubleday & Co., Garden City (N.Y.) 1962, p.158.

106. Un compendio di tali posizioni, elencate e discusse, si trova in Maxime Rodinson, "Islam et capitalisme", Seuil, Paris 1966 [trad. it. "Islam e capitalismo", Einaudi, Torino 1968].

107. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics", in «Review of Politics», XXVIII (ottobre 1966), n. 4, p. 475.

CAPITOLO SECONDO.

1. Gustave Flaubert, "Bouvard et Pécuchet", in "Oeuvres", a cura di A. Thibaudet e R. Dumesnil, Gallimard, Paris 1952, vol. 2, p. 985 [trad. it. "Bouvard e Pécuchet", Einaudi, Torino 1982].

2. Un'illuminante ricostruzione di queste visioni e utopie si trova in Donald G. Charlton, "Secular Religions in France, 1815-1870", Oxford University Press, London 1963.

3. M.H. Abrams, "Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature", Norton & Co., New York 1971, p. 66.

4. Materiale assai interessante si trova in John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art and Literature during the 18th-19th Centuries", in «Manchester Egyptian and Oriental Society Journal», XV (1930), p.p. 3339; confronta inoltre John F. Laffey, "Roots of French

Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon", in «French Historical Studies», VI (primavera 1969), n. 1, p.p. 78-92, e R. Leportier, "L'Orient Porte des Indes", Editions France-Empire, Paris 1970. Grande ricchezza di informazioni è in Henri Omont, "Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles", 2 voll., Imprimerie nationale, Paris 1902, e in Margaret T. Hodgen, "Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1964, così come in Norman Daniel, "Islam, Europe and Empire", Edinburgh University Press, Edinburgh 1966. Due indispensabili studi brevi sono quello di Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History", in «Middle Eastern Studies», III (aprile 1967), n. 3, p.p. 206-268, e quello di Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam", in "The Legacy of Islam", a cura di J. Schacht e C. E. Bosworth, Clarendon Press, Oxford 1974, p.p. 9-62.

5. P.M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale", in "Historians of the Middle East", a cura di B. Lewis e P.M. Holt, Oxford University Press, London 1962, p. 302. Confronta anche, di Holt, "The Study of Modern Arab History", School of Oriental and African Studies, London 1965.

6. L'interpretazione di Herder quale populista e fautore del pluralismo è proposta da Isaiah Berlin in "Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas", Viking Press, New York 1976 [trad. it. "Vico ed Herder Due studi sulla storia delle idee", Armando, Roma 1978].

7. Per una discussione di siffatti motivi e rappresentazioni, confronta Jean Starobinski, "L'invention de la liberté 1700-1789", Skira, Genève 1964 [trad. it. "La scoperta della libertà", Skira, Genève 1964].

8. Esistono scarsi studi su questo argomento troppo poco indagato. Alcuni dei più noti sono: Martha P. Conant, "The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century" (1908), Octagon Books, New York 1967; Marie E. de Meester, "Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century", in "Anglistische Forschungen", n. 46, Heidelberg 1915; Byron Porter Smith, "Islam in English Literature", American Press, Beirut 1939. Confronta anche Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIIIe siècle", in «Revue des Sciences Humaines», CXLVI (aprile-giugno 1972), p.p. 255-282.

9. Michel Foucault, "Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines", Gallimard, Paris 1966 [trad. it. "Le parole e le cose. Archeologia delle scienze umane", Rizzoli, Milano 1967]. Confronta

anche François Jacob, "La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité", Gallimard, Paris 1970 [trad. it. "La logica del vivente. Storia dell'ereditarietà", Einaudi, Torino 1971], e Georges Canguilhem, "La Connaissance de la vie", Vrin, Paris 1969, p.p. 44-63 [trad. it. "La conoscenza della vita", il Mulino, Bologna 1976].

10. Confronta John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology", in "The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism", a cura di Edward Dudley e Maximilian E. Novak, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (Pa.) 1972, p.p. 262-268. Confronta anche Jean Biou, "Lumières et anthropophagie", in «Revue des Sciences Humaines», CXLVI (aprile-giugno 1972), p.p. 223-234.

11. Henri Dehérain, "Silvestre de Sacy: Ses contemporains et ses disciples", Geuthner, Paris 1938, p. 111.

12. Per questo e altri dettagli confronta ibid., p.p. I-XXXIII.

13. Duc de Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy", in Silvestre de Sacy, "Mélanges de littérature orientale", Ducrocq, Paris 1833, p. XII.

14. Bon Joseph Dacier, "Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789", Imprimerie impériale, Paris 1810, p.p. 23, 35, 31.

15. Confronta Michel Foucault, "Surveiller et punir. Naissance de la prison", Gallimard Paris 1975 [trad. it. "Sorvegliare e punire: nascita della prigione", Einaudi, Torino 1976].

16. De Broglie, "Eloge de Silvestre de Sacy", cit., p. 107.

17. De Sacy, "Mélanges de littérature orientale", cit., p.p. 107, 110, 111 segg.

18. Silvestre de Sacy, "Chrestomathie arabe ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'Ecole royale et spéciale des langues orientales vivantes" (1826), Biblio Verlag, Osnabrück 1973, vol. 1, p. VIII.

19. Confronta Jacques Derrida, "De la grammatologie", Editions de Minuit, Paris 1967, p. 203 e passim [trad. it. "Della grammatologia", Jaka Book, Milano 19892].

20. Per un parziale elenco degli allievi e dell'influenza di de Sacy, confronta Johann W. Fück, "Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts", Harrassowitz, Leipzig 1955, p.p. 156 segg.

21. La caratterizzazione dell'«archivio» da parte di Foucault si trova in "L'Archéologie du savoir", Gallimard, Paris 1969 [trad. it. "L'archeologia

del sapere", Rizzoli, Milano 1971]. Gabriel Monod, uno dei più perspicaci contemporanei di Renan (ma più giovane di quest'ultimo), osserva che Renan non era in alcun modo un rivoluzionario della linguistica, dell'archeologia o dell'esegesi, delle quali era semmai il più eminente rappresentante in quel periodo, disponendo di una preparazione senza rivali per precisione e completezza "(Renan, Taine, Michelet", Calmann-Lévy, Paris 1894, p.p. 40 segg.). Confronta anche Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan", in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXXVII (gennaio-marzo 1972), n. 1, p.p. 100-128.

22. Honoré de Balzac, "Louis Lambert", Calmann-Lévy, Paris s.d., p. 4 [trad. it. "Louis Lambert", Lucarini, Roma 1984].

23. Le osservazioni di Nietzsche sulla filologia sono sparse nell'intera sua opera. Confronta soprattutto le note per "Wir Philologen" dagli appunti di gennaio-luglio 1875 [trad. it. "Appunti per «Noi filologi»", in F. Nietzsche, "Opere", a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1967, vol. 4, tomo 1, p.p. 81-158], e anche i passi su linguaggio e prospettivismo in "Die Wille zur Macht" (1906) [trad. it. in "Opere", cit., vol. 8, tomo III, "Frammenti postumi"].

24. Ernest Renan, "L'Avenir de la science: Pensées de 1848", Calmann-Lévy, Paris, 19804, p.p. 141, 142-145, 146, 148, 149.

25. Ibid, p. XIV e passim.

26. L'intero capitolo iniziale - libro 1, cap. 1 - dell'"Histoire générale et système comparé des langues sémitiques" (in "Oeuvres complètes", a cura di Henriette Psichari, Calmann-Lévy, Paris 1947-1961, vol. 8, p.p. 143-163) è in effetti un'enciclopedia dei pregiudizi razziali nei confronti dei semiti (tanto musulmani quanto ebrei). La restante trattazione abbonda delle medesime nozioni, così come molte altre opere di Renan, compreso "L'Avenir de la science", specialmente nelle note dello stesso Renan.

27. Ernest Renan, "Correspondance: 1846-1871", Calmann-Lévy, Paris 1926, vol. 1, p.p. 7-12.

28. Ernest Renan, "Souvenirs d'enfance et de jeunesse", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 2, p. 892 [trad. it. "Ricordi d'infanzia e di giovinezza", Utet, Torino 1954]. Due libri di Jean Pommier affrontano il tema della sintesi renaniana di filologia e religione con pregevole ricchezza di dettagli: "Renan, d'après des documents inédits", Perrin, Paris 1923, p.p. 48-68, e "La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan", Les Belles Lettres, Paris 1933. Una trattazione più recente è quella di J. Chaix-Ruy, "Ernest Renan", Vitte, Paris 1956, p.p. 89-111 [trad. it. "Ernesto Renan",

Morcelliana, Brescia 1954]. Come classica descrizione - che enfatizza maggiormente l'importanza della vocazione religiosa di Renan - è tuttora valida quella di Pierre Lasserre, "La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle", 3 voll., Garnier, Paris 1925. Nel terzo volume, le p.p. 50-166 e 265-298 sono utili a proposito dei rapporti tra filologia, filosofia e scienza.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 8, p. 1228.

30. Renan, "Souvenirs", cit. p. 892.

31. Foucault, "Les Mots et les choses", cit., p.p. 290-300. Insieme all'origine edenica del linguaggio, altri celebri avvenimenti biblici - il diluvio universale, la costruzione della torre di Babele - furono parimenti screditati, e privati di valore esplicativo. La più esauriente indagine sulla storia delle teorie intorno all'origine del linguaggio è in Arno Borst, "Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker", 6 voll., Hiersemann, Stuttgart 1957-1963.

32. Citato in Raymond Schwab, "La Renaissance orientale", Payot, Paris 1950, p. 69. Sui pericoli insiti nell'affidarsi troppo prontamente a generalizzazioni intorno alle scoperte orientali, confronta le riflessioni dell'eminente sinologo contemporaneo Abel Rémusat, "Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales", Imprimerie royale, Paris 1843, p. 226 e passim.

33. Samuel Taylor Coleridge, "Selected Poetry and Prose of Coleridge", a cura di Donald A. Stauffer, Random House, New York 1951, cap. 16: "Biographia Literaria", p.p. 276 segg. [trad. it. "Biographia literaria ovvero schizzo della mia vita e opinioni letterarie", Editori Riuniti, Roma 1991].

34. Benjamin Constant, "Journal intime", in "Oeuvres", a cura di Alfred Roulin, Gallimard, Paris 1957, p. 78 [trad. it. "Diari", Einaudi, Torino 1969].

35. Abrams, "Natural Supernaturalism", cit., p. 29.

36. Ernest Renan, "De l'origine du langage", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 8, p. 122.

37. Ernest Renan, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 2, p. 320.

38. Ibid. p. 333.

39. Ernest Renan, "Trois Professeurs au Collège de France: Etienne Quatremère", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 1, p. 129. Renan non si

sbagliava a proposito di Quatremère, che davvero aveva uno speciale talento nel rendere noiosi interessanti argomenti di studio. Confronta i suoi scritti "Le Goût des livres chez les orientaux" e "Des sciences chez les arabes", nel suo "Mélanges d'histoire et de philologie orientales", Ducrocq, Paris 1861, p.p. 1-57.

40. Honoré de Balzac, "La Peau de chagrin", in "La Comédie humaine", a cura di Marcel Bouteron, Gallimard, Paris 1950, vol. 9: "Etudes philosophiques I", p. 39 [trad. it. "La pelle di zigrino", Utet, Torino 1982]; Renan, "Histoire générale", cit., p. 134.

41. Confronta, per esempio, "De l'origine du langage", cit., p. 102, e "Histoire générale", cit., p. 180.

42. Renan, "L'Avenir de la science", cit., p. 23. L'intero paragrafo consiste in quanto segue: «Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter».

43. Confronta Madeleine V.-David, "Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XIIe et XVIIIe siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes", Sevpén, Paris 1965, p. 130.

44. Renan è citato solo di passaggio da Schwab in "La Renaissance orientale", non è affatto citato in "Les Mots et les choses" di Foucault, e solo in tono piuttosto sprezzante da Holger Pedersen in "Språkvetenskapen under nittonde århundradet metoder och resultat", Norstedt, Stockholm 1924. Max Müller nelle sue "Lectures on the Science of Language" (1861-1864 Scribner, Armstrong & Co. New York 1875) [trad. It. "Nuove letture sopra la scienza del linguaggio", Treves, Milano 1870]) e Gustave Dugat in "Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIX siècle" (2 voll., Maisonneuve, Paris 1868-1870) non menzionano affatto Renan. Gli "Essais orientaux" di James Darmesteter (Lévy, Paris 1883) - il cui principale argomento è storiografico: «L'Orientalisme en France» - sono dedicati a Renan, ma non vi si menzionano i suoi contributi. Una mezza dozzina di brevi osservazioni sulla produzione di Renan si trovano nell'enciclopedico quasi-giornale di bordo (davvero prezioso) di Jules Mohl, "Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867", 2 voll., Reinwald, Paris 1879-1880.

45. In opere che trattano di razza e razzismo, Renan occupa di solito un posto di rilievo. Viene menzionato in: Ernest Seillière, "La Philosophie de l'impérialisme", 4 voll., Plon, Paris 1903-1908; Théophile Simar, "Etude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIIIe siècle et son expansion au XIX siècle", Hayez Brussels 1922; Erich Voegelin, "Rasse und Staat", Mohr, Tübingen 1933, e in questo contesto occorre menzionare dello stesso autore anche "Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus" (Junker und Dunnhaupt, Berlin 1933) che, pur non occupandosi dell'epoca di Renan, è un importante complemento a "Rasse und Staat"; Jacques Barzun, "Race: A Study in Modern Superstition", Harcourt, Brace & Co., New York 1937.

46. In "La Renaissance orientale" Schwab dedica alcune brillanti pagine al museo, al parallelismo di biologia e linguistica, nonché a Cuvier, Balzac e ad altri autori; confronta p. 323 e passim. Sulla biblioteca e sulla sua importanza per la cultura di metà Ottocento, confronta Michel Foucault, "Un «fantastique» de bibliothèque", prefazione a Gustave Flaubert, "La Tentation de Saint Antoine", Gallimard, Paris 1971, p.p. 7-33 [trad. it. "Un «fantastico» da biblioteca", in G. Flaubert, "La tentazione di sant'Antonio", Guanda, Parma 1981]. Sono in debito nei confronti del professor Eugenio Donato, per aver richiamato la mia attenzione su questa tematica: confronta il suo "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction", in «Modern Language Notes», LXXXIX (dicembre 1974), n. 6, p.p. 885-910.

47. Renan, "Histoire générale", cit., p.p. 145 segg.

48. Confronta Renan, "L'Avenir de la science", cit., p. 508 e passim.

49. Renan, "Histoire générale" cit., p. 214.

50. Ibid., p. 527. Questa idea discende dalla distinzione proposta a suo tempo da Schlegel tra lingue organiche e lingue agglutinanti, essendo il semitico un rappresentante di queste ultime. Humboldt fa la medesima distinzione, così come gran parte degli orientalisti da Renan in poi.

51. Ibid., p.p. 531 segg.

52. Ibid., p. 5 15 e passim.

53. Confronta Jean Seznec, "Nouvelles Etudes sur «La Tentation de Saint Antoin»", Warburg Institute, London 1949, p. 80.

54. Confronta Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, "Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines", pubblicato dall'autore, Paris 1822. Il titolo completo dell'opera di Isidore Geoffroy Saint-Hilaire è: "Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les

anitraux, ouvrage comprenant des recherches sur le caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie", 3 voll., Ballière, Paris 1832-1836. Alcune pregevoli pagine sulle concezioni biologiche di Goethe si trovano in Erich Heller, "The Disinherited Mind", Meridian Books, New York 1959, p.p. 3-34 [trad. it. "Lo spirito diseredato", Adelphi, Milano 1965]. Confronta anche Jacob, "La Logique du vivant", cit., e Canguilhem, "La Connaissance de la vie", cit., p.p. 174-184, per informazioni assai interessanti sul posto dei Saint-Hilaire nello sviluppo delle scienze della vita.

55. E. Geoffroy Saint-Hilaire, "Philosophie anatomique", cit., p.p. XXII segg.

56. Renan, "Histoire générale", cit., p. 156.

57. Ernest Renan, "Dialogues philosophiques", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 1, p.p. 621 segg. e passim. Confronta H.W. Wardman, "Ernest Renan: A Critical Biography", Athlone Press, London 1964, p. 66 e passim, per una acuta descrizione della vita domestica di Renan; per quanto si desideri non forzare il parallelo tra la biografia di Renan e ciò che ho chiamato il suo universo «maschile», la descrizione di Wardman risulta assai suggestiva, o almeno lo è stata per me.

58. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 8, p.p. 1228-1232.

59. Ernst Cassirer, "Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit", Olms, Hildesheim 1922-1923 [trad. it. "Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza", Einaudi, Torino 1978].

60. Ernest Renan, "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)", in "Oeuvres complètes", cit., vol. 1, p. 817. Confronta Donald G. Charlton, "Positivist Thought in France during the Second Empire", Clarendon Press, Oxford 1959, e dello stesso autore "Secular Religions in France". Confronta anche Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve", in «Romanic Review», XLIV (aprile 1953), n. 2, p.p. 126-135.

61. Renan, "Oeuvres complètes", cit., vol. 8, p. 156.

62. Confronta la lettera del 26 giugno 1856 a Gobineau, in "Oeuvres complètes", cit., vol. 10, p.p. 203 segg. Le opinioni di Gobineau sono esposte nel suo "Essai sur l'inégalité des races humaines" (1853-1855).

63. Citato da Albert Hourani nel suo eccellente articolo "Islam and the Philosophers of History", cit., p. 222.
64. Caussin de Perceval, "Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane" (1847-1848), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1967, vol. 3, p.p.332-339.
65. Thomas Carlyle, "On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History" (1841), Longmans, Green & Co., New York 1906, p. 63 [trad. it. "Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia", Utet, Torino 1943].
66. Le esperienze indiane di Macaulay sono descritte da G. Otto Trevelyan in "The Life and Letters of Lord Macaulay", Harper & Brothers, New York 1875, vol. 1, p.p. 344-371. Il testo completo della «Minuta» di Macaulay si potrà reperire in "Imperialism: The Documentary History of Western Civilization", a cura di Philip D. Curtin, Walker & Co., New York 1971, p.p. 178-191. Alcune conseguenze delle opinioni di Macaulay per l'orientalismo britannico sono discusse in A.J. Arberry, "British Orientalists", Collins, London 1943.
67. John Henry Newman, "The Turks in Their Relation To Europe", in "Historical Sketches" (1853), Longmans, Green & Co., London 1920, vol. 1.
68. Confronta Marguerite-Louise Ancelot, "Salons de Paris, foyers éteints", Tardieu, Paris 1858.
69. [Ci avrebbe quel dolore addolorato, / se il piacere ci moltiplica? / Di Timur la tirannia / mille e mille non consunse?], in J.W. Goethe, "Westöstlicher Divan" (1819), Golmann, München 1958 [trad. it. "Divano occidentale-orientale", Einaudi, Torino 1990, "A Suleika", p.p. 126 segg.]. Karl Marx, "Surveys from Exile", a cura di David Fernbach, Pelican Books, London 1973, p.p. 306 segg.
70. Marx, "Surveys from Exile", cit., p. 320.
71. Edward William Lane, prefazione a "An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians" (1836), Dent, London 1936, p.p. XX segg.
72. Ibid., p. 1.
73. Ibid, p.p. 160 segg. La biografia ufficiale di Lane, pubblicata nel 1877, fu redatta dal pronipote Stanley Lane-Poole. Una descrizione simpatetica di Lane si trova in A.J. Arberry, "Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars", Macmillan, New York 1960, p.p. 87-121.

74. Frederick Eden Pargiter (a cura di), "Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923", Royal Asiatic Society, London 1923, p. X.
75. "Société asiatique: Livre du centenaire 1822-1922", Geuthner, Paris 1922, p.p. 5 segg.
76. [Il nord, il sud si sfascia, l'Occidente, / saltano troni, regni vacillano: / tu rifugiati in Oriente, / dei patriarchi gusta l'aria pura. / [...] / In purezza e in giustizia / laggiù voglio penetrare / il principio profondo delle genti. // A Dio l'Oriente ! / L'Occidente a Dio! / Ogni terra del nord e del sud / in pace posa nelle mani sue.] J.W. Goethe, "Westöstlicher Divan", cit. [trad. it. "Divan occidentale-orientale", cit., p.p. 4 segg. e 9 segg.]. Il nome di de Sacy è citato con enorme rispetto da Goethe nelle note per il "Divan".
77. Victor Hugo, "Les Orientales", in "Oeuvres poétiques", a cura di Pierre Albouy, Gallimard, Paris 1964, vol. 1, p.p. 616-618 [trad. it. "Orientali", Mondadori, Milano 1985].
78. François-René de Chateaubriand, "Oeuvres romanesques et voyages", a cura di Maurice Regard, Gallimard, Paris 1969, vol. 2, p. 702.
79. Confronta Henri Bordeaux, "Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux méharistes de Palmyre", Plon, Paris 1926. Ho trovato utili le ipotesi teoriche su pellegrini e pellegrinaggi esposte da Victor Turner in "Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society", Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1974, p.p. 166-230.
80. Hassan al-Nouty, "Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès", Nizet, Paris 1958, p.p. 47 segg., 277, 272.
81. Chateaubriand, "Oeuvres", cit., vol. 2, p.p. 702 e nota, 1684, 769 segg., 701, 808, 908.
82. Ibid., p.p. 1011, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1069.
84. Ibid., p. 1031.
85. Ibid., p. 999.
86. Ibid, p.p. 1126 segg., 1049.
87. Ibid., p. 1137.
88. Ibid, p.p. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, "Voyage en Orient" (1835), Hachette, Paris 1887, vol. 1, p.p. 10, 48 segg., 179, 178, 148, 189, 118, 245 segg., 251 [trad. it. "Nuovo viaggio in Oriente", Borroni e Scotti, Milano 1852].
90. Ibid., vol. 1, p. 363; vol. 2, p.p. 74 segg.; vol. 1, p. 475.
91. Ibid., vol.2, p.p. 92 segg.

92. Ibid., vol. 2, p.p. 526 segg., 533. Due importanti studi sugli scrittori francesi in Oriente sono: Jean-Marie Carré, "Voyageurs et écrivains français en Egypte", 2 voll., Institut français d'archéologie orientale, Cairo 1932, e Moenis Taha-Hussein, "Le Romantisme français et l'Islam", Dar el-Maeref, Beirut 1962.
93. Gérard de Nerval, "Les Filles du feu", in "Oeuvres", a cura di A. Béguin e J. Richet, Gallimard, Paris 1960, vol. 1, p.p. 297 segg. [trad. it. "Le figlie del fuoco", Guanda, Parma 1979].
94. Mario Praz, "La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica", Sansoni, Firenze 1966.
95. Jean Bruneau, "Le «Conte Oriental» de Flaubert", Denoel, Paris 1973, p. 79.
96. Ibid., passim.
97. Gérard de Nerval, "Voyage en Orient", in "Oeuvres", cit., vol. 2, p.p. 68, 194, 342.
98. Ibid., p. 181.
99. Michel Butor, "Travel and Writing", trad. di J. Powes e K. Lisker, in «Mosaic», VIII (autunno 1974), n. 1, p. 13.
100. Nerval, "Voyage en Orient", cit., p. 628.
101. Ibid., p.p. 706, 718.
102. "Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour", tradotto e curato da Francis Steegmuller, Little, Brown & Co., Boston 1973, p. 200. Ho anche consultato i seguenti testi, in cui si può trovare tutto il materiale «orientale» di Flaubert: "Oeuvres complètes de Gustave Flaubert", Club de l'Honnête homme, Paris 1973, voll. 10 e 11; "Les Lettres d'Egypte de Gustave Flaubert", a cura di A. Youssef Naaman, Nizet, Paris 1965; Gustave Flaubert, "Correspondance", a cura di Jean Bruneau, Gallimard, Paris 1973, vol. 1, p.p. 518 segg.
103. Harry Levin, "The Gates of Horn: A Study of Five French Realists", Oxford University Press, New York 1963, p. 285.
104. "Flaubert in Egypt", cit., p.p. 173, 75.
105. Levin, "The Gates of Horn", cit., p. 271.
106. Gustave Flaubert, "Dictionnaire des idées reçues", in "Oeuvres", cit., vol. 2, p. 1019 [trad. it. "Dizionario dei luoghi comuni", Adelphi, Milano 1990].
107. "Flaubert in Egypt", cit., p. 65.
108. Ibid., p.p. 220, 130.

109. Gustave Flaubert, "La Tentation de Saint Antoine, in "Oeuvres", cit., vol. 1, p. 85 [trad. it. "La tentazione di Sant'Antonio", cit.].
110. Confronta Gustave Flaubert, "Salammbô", in "Oeuvres, cit., vol. 1, p.p. 809 segg. [trad. it, "Salammbô", Mondadori, Milano 1986]. Confronta anche Maurice Z. Shroder, "On Reading «Salammbô»", in «L'Esprit créateur», X (primavera 1970), n. 1, p.p. 24-35.
111. "Flaubert in Egypt", cit., p.p. 198 segg.
112. Foucault, "Un fantastique de bibliothèque", cit., p.p. 7-33.
113. "Flaubert in Egypt", cit., p. 79.
114. Ibid ., p.p. 211 segg.
115. Per una discussione di tale processo confronta Foucault, "L'Archéologie du savoir", cit.; e anche Joseph Ben-David, "The Scientist's Role in Society", Prentice-Hall, Englewood Cliffs (N.J.) 1971. Confronta inoltre Edward W. Said, "An Ethichs of Language", in «Diacritics», IV (estate 1974), n. 2, p.p. 28-37.
116. Confronta i validissimi elenchi in Richard Bevis, "Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East", Hall & Co., Boston 1973,
117. Per una discussione a proposito dei viaggiatori americani, confronta Dorothee Metlitzki Finkelstein, "Melville's Orienda", Yale University Press, New Haven (Conn.) 1961, e Franklin Walker, "Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land", Universitv of Washington Press, Seattle 1974.
118. Alexander William Kinglake, "Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East" (1844), a cura di D.G. Hogarth, Frowde, London 1906, p.p. 25, 68, 241, 220 [trad. it. "Viaggio in Levante", Garzanti, Milano 1951].
119. "Flaubert in Egypt", cit., p. 81.
120. Thomas J. Assad, "Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty", Routledge & Kegan Paul, London 1964, p. 5.
121. Richard Burton, "Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah", a cura di Isabel Burton, Tylston & Edwards, London 1893, vol. 1, p.p. 9, 108-110.
122. Richard Burton, "Terminal Essay", in "The Book of the Thousand and One Nights", Burton Club, London 1886, vol. 10, p.p. 63-302.
123. Burton, "Personal Narrative of a Pilgrimage", cit., vol. 1, p.p. 112, 114.

CAPITOLO TERZO.

1. Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" (1873) [trad. it. "Su verità e menzogna in senso extramorale", in "Opere", a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, vol. 3, tomo II, p. 361].
2. Una valutazione e un'analisi del numero di visitatori arabi in Occidente si trova in Ibrahim A. Abu-Lughod, "Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1963, p.p. 75 segg. e passim.
3. Confronta Philip D. Curtin (a cura di), "Imperialism: The Documentary History of Western Civilization", Walter, New York 1972, p.p. 73-105.
4. Confronta Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800", in "Historians of the Middle East", a cura di B. Lewis e P.M. Holt, Oxford University Press, London 1962, p. 307.
5. Ibid., p. 309.
6. Confronta Jacques Waardenburg, "L'Islam dans le miroir de l'Occident", Mouton, The Hague 1963.
7. Ibid., p. 311.
8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme", in «Revue Philosophique», CXLIII (luglio-settembre 1953), nn. 7-9, p. 345.
9. Lord Cromer (Evelyn Baring), "Modern Egypt", Macmillan, New York 1908, vol. 2, p.p. 237 segg.
10. Lord Cromer (Evelyn Baring), "Ancient and Modern Imperialism", Murray, London 1910, p.p. 118, 120.
11. George Nathaniel Curzon, "Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings", Allen & Unwin, London 1915, p.p. 4 segg., 10, 28.
12. Ibid., p.p. 184, 191 segg. Per la storia della scuola confronta C.H. Phillips, "The School of Oriental and African studies, University of London, 1917-1967: An Introduction", Design for Print, London 1967.
13. Eric Stokes, "The English Utilitarians and India", Clarendon Press, Oxford 1959.
14. Citato in Michael Edwardes, "High Noon of Empire: India under Curzon", Eyre & Spottiswoode, London 1965, p.p. 38 segg.
15. Curzon., "Subjects of the" Day, cit., p.p. 155 segg.

16. Joseph Conrad, "Heart of Darkness", in "Youth and Two Other Stories", Doubleday, Page, Garden City (N.Y.) 1925, p. 52 [trad. it. "Cuore di tenebre", Mursia, Milano 1978].
17. Per uno stralcio esemplificativo dall'opera di Vattel, confronta Curtin (a cura di), "Imperialism", cit., p.p. 42-45.
18. Citato in M. de Caix, "La Syrie", in Gabriel Hanotaux, "Histoire des colonies françaises", 6 voll., Société de l'histoire nationale, Paris 1929-1933, vol. 3, p. 481.
19. Tali particolari si possono reperire in Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement", in «Geographical Review», XXXIII (aprile 1943), n. 2, p.p. 214-232.
20. Agnes Murphy, "The Ideology of French Imperialism, 1817-1881", Catholic University of America Press, Washington 1948, p.p. 46, 54, 36, 45.
21. Ibid., p.p. 189, 110, 136.
22. Jukka Nevakivi, "Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920", Athlone Press, London 1969, p. 13.
23. Ibid., p. 24.
24. David G. Hogarth, "The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning the Arabian Peninsula", Stokes, New York 1904. Un buon libro recente sul medesimo argomento è Robin Bidwell, "Travellers in Arabia", Hamlyn, London 1976.
25. Edmond Bremond, "Le Hedjaz dans la guerre mondiale", Payot, Paris 1931, p.p. 242 segg.
26. Comte de Cressaty, "Les Intérêts de la France en Syrie", Floury, Paris 1913.
27. [Ora, questa è la strada che l'uomo bianco percorre / quando va a rendere una terra pulita. / Il ferro sotto i piedi e la vite sul capo / e il profondo mare alle spalle. / Abbiamo percorso quella strada - una strada fangosa e battuta dal vento - / guidati dalla nostra buona stella. / Oh, fortunato il mondo quando gli uomini bianchi percorrono / la loro strada fianco a fianco!] Rudyard Kipling, "Verse", Doubleday, Garden City (N.Y.) 1954, p. 280.
28. Il tema della reclusione e dell'esclusione nella cultura del secolo diciannovesimo ha avuto un ruolo importante nell'opera di Michel Foucault, confronta per esempio "Surveiller et punir. Naissance de la prison", Gallimard, Paris 1975 [trad. it. "Sorvegliare e punire: nascita della prigione", Einaudi, Torino 1976], nonché "Histoire de la sexualité, 1. La

volonté de savoir", Gallimard, Paris 1976, introduzione [trad. it. "Storia della sessualità 1. La volontà di sapere", Feltrinelli Milano 1984].

29. "The Letters of T.E. Lawrence of Arabia" (1938), a cura di David Garnett, Spring Books, London 1964, p. 244.

30. Gertrude Bell, "The Desert and the Sown", Heinemann, London 1907, p. 244.

31. Gertrude Bell, "From Her Personal Papers, 1889-1914", a cura di E. Burgoyne, Benn, London 1958, p. 204.

32. [Fiamme che nessun legno alimenta, da nessun'esca accese, / e nessun temporale estingue, fiamme generate solamente da fiamme, / dove gli spiriti sorti dal sangue salgono / e allentano ogni complessità della furia.] William Butler Yeats, "Byzantium", in "The Collected Poems", Macmillan, New York 1959, p. 244 [trad. it. "Bisanzio", in "Poesie di W.B. Yeats", Lerici, Milano 1961, p.p. 360-363].

33. Stanley Diamond, "In Search of the Primitive: A Critique of Civilization", Transaction Books, New Brunswick (N.J.) 1974, p. 119.

34. Confronta Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", in «Hermathena», CXVI (inverno 1973), p.p. 81-96.

35. George Eliot, "Middlemarch: A Study of Provincial Life" (1872), Houghton Mifflin, Boston 1956, p. 13 [trad. it. "Middlemarch", Utet, Torino 1982].

36. Lionel Trilling, "Matthew Arnold" (1939), Meridian Books, New York 1955, p. 214.

37. Confronta Hannah Arendt, "The Origins of Totalitarianism", Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973, p. 180, nota 55 [trad. it. "Le origini del totalitarismo", Edizioni di Comunità, Milano 1989].

38. William Robertson Smith, "Kinship and Marriage in Early Arabia" (1907), a cura di Stanley Cook, Anthropological Publications, Oosterhout (N.B.) 1966, p.p. XIII, 241.

39. W. Robertson Smith, "Lectures and Essays", a cura di John Sutherland Black e George Chrystal, Adam & Charles Black, London 1912, p.p. 492 segg.

40. Ibid., p.p. 492, 493, 511, 500, 498 segg.

41. Charles M. Doughty, "Travels in Arabia Deserta", 2 voll., Random House, New York 2a ed. s.d., vol. 1, p. 95. Confronta anche l'eccellente articolo di Richard Bevis, "Spiritual Geology: C.M. Doughty and the Land of the Arabs", in «Victorian Studies», XVI (dicembre 1972), p.p. 163-181.

42. T.E. Lawrence, "The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph" (1926), Doubleday, Doran & Co., Garden City (N.Y.) 1935, p. 28 [trad. it. "I sette pilastri della saggezza", Bompiani Milano 1957].
43. Confronta per una discussione Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule", in "Anthropology and the Colonial Encounter", a cura di Talal Asad, Ithaca, London 1975, p.p. 103-118.
44. Arendt, "The Origins of Totalitarianism", cit., p. 218.
45. T.E. Lawrence, "Oriental Assembly", a cura di A.W. Lawrence, Dutton, New York 1940, p. 95.
46. Citato in Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T.E. Lawrence", in «Studies in the Twentieth Century», XVI (autunno 1975), p.p. 96 segg.
47. Lawrence, "The Seven Pillars of Wisdom", cit., p.p. 42 segg., 661.
48. Ibid., p.p. 549, 550-552.
49. E.M. Forster, "A Passage to India" (1924), Harcourt, Brace & Co., New York 1952, p. 322 [trad. it. "Passaggio in India", Mondadori, Milano 1986].
50. Maurice Barrès, "Une Enquête aux pays du Levant", Plon, Paris 1923, vol. 1, p. 20; vol. 2, p.p. 181, 192, 193, 197.
51. D.G. Hogarth, "The Wandering Scholar", Oxford University Press, London 1924. Hogarth descrive se stesso «prima di tutto come esploratore, e poi come studioso» (p. 4).
52. Citato in H.A.R. Gibb, "The Structure of Religious Thought in Islam", in "Studies on the Civilization of Islam", a cura di Stanford J. Shaw e William R. Polk, Beacon, Boston 1962, p. 180.
53. Frédéric Lefèvre, "Une Heure avec Sylvain Lévi", in "Mémorial Sylvain Lévi", a cura di Jacques Bacot, Hartmann, Paris 1937, p.p. 123 segg.
54. Paul Valéry, "Oeuvres", a cura di Jean Hytier, Gallimard, Paris 1960, vol. 2, p.p. 1556 segg.
55. Citato in Christopher Sykes, "Crossroads to Israel" (1965), Indiana University Press, Bloomington 1973, p. 5.
56. Citato in Alan Sandison, "The Wheel of Empire. A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction", St. Martin's Press, New York 1967, p. 158. Un eccellente studio sull'analogo periodo in Francia è quello di Martine Astier Loutfi, "Littérature et colonialisme: l'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914", Mouton, The Hague 1971.

57. Paul Valéry, "Variété", Gallimard, Paris 1924, p. 43 [trad. it. "Varietà", Rizzoli, Milano 1971].
58. George Orwell, "Marrakech", in "A Collection of Essays", Doubleday Anchor Books, New York 1954, p. 187.
59. Valentine Chirol, "The Occident and the Orient", University of Chicago Press, Chicago 1924, p. 6.
60. Elie Faure, "Orient et Occident", in «Mercure de France», CCXXIX (1 luglio-1 agosto 1931), p.p. 263 segg., 269 segg., 272.
61. Fernand Baldensperger, "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", in "Etudes d'histoire littéraire", 3a serie, Droz, Paris 1939, p. 230.
62. I.A. Richards, "Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions", Routledge & Kegan Paul, London 1932, p. XIV.
63. "Selected Works of C. Snouck Hurgronje", a cura di G.H. Bousquet e J. Schacht, Brill, Leiden 1957, p. 267.
64. H.A.R. Gibb, "Literature", in "The Legacy of Islam", a cura di Thomas Arnold e Alfred Guillaume, Clarendon Press, Oxford 1931, p. 209.
65. La migliore ricostruzione generale di tale periodo dal punto di vista politico, sociale, economico e culturale si trova in Jacques Berque, "L'Egypte. Impérialisme et révolution", Gallimard, Paris 1967.
66. Un'utile ricostruzione del progetto intellettuale sotteso al loro lavoro si trova in Arthur R. Evans jr. (a cura di), "On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1970.
67. Erich Auerbach, "Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur" (1946), Francke, Bern 1982 [trad. it. "Mimesis: il realismo nella letteratura occidentale", Einaudi, Torino 1956], e Id., "Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter", Francke, Bern 1958 [trad. it. "Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo", Feltrinelli, Milano 1960].
68. Erich Auerbach, "Philology and «Weltliteratur»", trad. di M. e E.W. Said, in «Centennial Review», (inverno 1969), n. I, p. I l.
69. Ibid. p. 17.
70. Per esempio, in H. Stuart Hughes, "Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930" (1958), VintageBooks, New York 1964 [trad. it. "Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930", Einaudi, Torino, 1972(3)].

71. Confronta Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis", in «Diogenes», XLIV (inverno 1963), p.p. 103-140.
72. R.N. Cust, "The International Congresses of Orientalists", in «Hellas», VI (1897), n. 4, p. 349.
73. Confronta W.F. Wertheim, "Counter-Insurgency Research at the Turn of the Century - Snouck Hurgronje and the Aceh War", in «Sociologische Gids», XIX (settembre dicembre 1972).
74. Sylvain Lévi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme", in "Mémorial Sylvain Lévi", cit., p. 116.
75. H.A.R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)", in «Journal of the Royal Asiatic Society», (1962), p.p. 120 segg.
76. Louis Massignon, "Opera Minora", a cura di Y. Moubarac, Dar-el-Maaref, Beirut 1963 vol. 3, p. 114. Mi sono servito della bibliografia completa delle opere di Massignon redatta da Moubarac: "L'oeuvre de Louis Massignon", Editions du Cénacle libanais, Beirut 1972-1973.
77. L. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle", in Opera Minora cit., vol. 1, p.p. 208-223.
78. Ibid., p. 169.
79. Confronta Waardenburg, "L'Islam dans le miroir de l'Occident", cit., p.p. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
80. Massignon, "Opera Minora", cit., vol. 1, p. 227.
81. Ibid., p. 355.
82. Citato dal saggio di Massignon su Biruni in Waardenburg, "L'Islam dans le miroir de l'Occident", cit., p. 225.
83. Massignon, "Opera Minora", cit., vol. 3, p. 526.
84. Ibid., p.p. 610 segg.
85. Ibid., p. 212. Confronta anche p. 211 per un altro attacco contro gli inglesi, e p.p. 423-427 per un giudizio su Lawrence.
86. Citato in Waardenburg, "L'Islam dans le miroir de l'Occident", cit., p. 219.
87. Ibid., p.p. 218 segg.
88. Confronta A.L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism: Part I", in «Islamic Quarterly», VIII (gennaio-giugno 1964), n.n. 1-2, p.p. 25-44; "Part II", in «Islamic Quarterly», VIII (luglio-dicembre 1964), n.n. 3-4, p.p. 73-88.
89. «Una figura domina tutti i generi [di studi orientalisti], quella di Louis Massignon»: Claude Cahen e Charles Pellat, "Les Etudes arabes et islamiques", in «Journal asiatique», CCLXI (1973), n.n. 1, 4, p. 104. Una

rassegna assai dettagliata del campo islamico-orientalista si può trovare in Jean Sauvaget, "Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Eléments de bibliographie", a cura di C. Cahen, Maisonneuve, Paris 1961.

90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb between Orientalism and History", in «International Journal of Middle East Studies», VI (aprile 1975), n. 2, p.p. 131-139. Ho utilizzato la bibliografia delle opere di Gibb inclusa in "Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb", a cura di George Makdisi, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1965, p.p. 1-20.

91. H.A.R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom", in "The Near East and the Great Powers", a cura di Richard N. Frye, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1951, p.p. 86 segg.

92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", in «Proceedings of the British Academy», LVIII (1972), p. 504.

93. Duncan Black Macdonald, "The Religious Attitude and Life in Islam" (1909), Khavats Publishers, Beirut 1965, p.p. 2-11.

94. H.A.R. Gibb, "Whither Islam?", in "Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World", a cura di H.A.R. Gibb, Gollancz, London 1932, p.p. 328,387.

95. Ibid., p. 335.

96. Ibid., p. 377.

97. H.A.R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe", in «John Rylands Library Bulletin», XXXVIII (settembre 1955), n. 1, p. 98.

98. H.A.R. Gibb, "Mohammedanism: An Historical Survey", Oxford University Press, London 1949, p.p. 2, 9, 84 [trad. it. "L'islamismo: una introduzione storica", il Mulino Bologna 1970].

99. Ibid., p.p. 111, 88,189.

100. H.A.R. Gibb, "Modern Trends in Islam", University of Chicago Press, Chicago 1947, p.p. 108, 113, 123.

101. Entrambi i saggi sono reperibili in Gibb, "Studies on the Civilization of Islam", cit., p.p. 176-208 e 3-33.

102. R. Emmett Tyrrell jr., "Chimera in the Middle East", in «Harper's», (novembre 1976), p.p. 35-38.

103. Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo et alii, "The Arabs in American Textbooks", California State Board of Education, giugno 1975, p.p. 10, 15.

104. "Statement of Purpose", in «MESA Bulletin», I (maggio 1967), n. 1, p. 33.

105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs", in «MESA Bulletin», I (novembre 1967), n. 2, p. 16.
106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States", in "Report on Current Research 1958", a cura di Kathleen H. Brown, Middle East Institute, Washington 1958 p.p. 55 segg.
107. Harold Lasswell, "Propaganda", in "Encyclopedia of the Social Sciences" (1934), vol. 12, p. 527. Devo questa informazione al professor Noam Chomsky.
108. Marcel Proust, "Le Côté de Guermantes", Gallimard, Paris 1921 [trad. it. "I Guermantes", Einaudi, Torino 1978, p. 202].
109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922", in «Journal of the American Oriental Society», XLIII (1923), p. 11. Confronta anche E.A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-1945", in «Archiv Orientalni», XVI (1948), p.p. 76-88.
110. Come esempio può valere Henry Jessup, "Fifty-Three Years in Syria", 2 voll., Revell, New York 1910.
111. Per il nesso tra la promulgazione della Dichiarazione di Balfour e la politica bellica degli Stati Uniti, confronta Doreen Ingrams, "Palestine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict", Cox & Syman, London 1972, p.p. 10 segg.
112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East", in "The Near East and the Great Powers", cit., p.p. 76, 78.
113. Confronta George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies", in "The Near East and the Great Powers" cit., p.p. 80, 84.
114. Per una descrizione di tale migrazione, confronta "The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960", a cura di Donald Fleming e Bernard Bailyn, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969.
115. Gustave von Grunebaum, "Modern Islam: The Search for Cultural Identity", Vintage Books, New York 1964, p.p. 55, 261.
116. Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum", in «Diogène», XXXVIII (luglio-settembre 1973), p. 30.
117. David Gordon, "Self-Determination and History in the Third World", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1971.
118. Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques", cit., p. 41.

119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples", in «World Politics», XV (ottobre 1962), p.p. 121 segg.
120. Ibid., p. 117.
121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address", in «MESA Bulletin», LX (febbraio 1975), n. 1, p.2.
122. Ibid., p. 5.
123. "Middle East Studies Network in the United States", in «MESA Reports», XXXVIII (giugno 1975), p. 5.
124. Le due migliori recensioni critiche della "Cambridge History" sono quella di Albert Hourani, in «The English Historical Review», LXXXVII (aprile 1972), n. 343, p.p. 348-357, e quella di Roger Owen, in «Journal of Interdisciplinary History», IV (autunno 1973) n. 2, p.p. 287-298.
125. P.M. Hoyt, "Introduction", in "The Cambridge History of Islam", a cura di P.M. Holt, Anne K.S. Lambton e Bernard Lewis, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1970, vol. 1, p. XI.
126. D. Sourdél, "The Abbasid Caliphate", in "The Cambridge History of Islam", cit., vol. 1, p. 121.
127. Z.N. Zeine, "The Arab Lands", in "The Cambridge History of Islam", cit., vol. 1, p. 575.
128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West", in "The Cambridge History of Islam", cit., vol. 1, p. 697.
129. Citato in Ingrams, "Palestine Papers", cit., p.p. 31 segg.
130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind", in «Commentary», (ottobre 1968), p.p. 61-85. L'articolo di Alter era una recensione adulatoria di "Arab Attitudes to Israel", del generale Yehoshafat Harkabi, Keter Press, Jerusalem 1972.
131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?", in «Commentary», (febbraio 1974), p.p. 56-61.
132. Roland Barthes, "Mythologies", Seuil, Paris 1970 [trad. it. "Miti d'oggi", Einaudi, Torino 1974].
133. Raphael Patai, "Golden River to Golden Road: Society, Culture and Change in the Middle East", University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1962, 3a ed. riv 1969, p. 406.
134. Raphael Patai, "The Arab Mind", Scribner's Sons, New York 1973. Per un'opera ancora più razzista confronta John Laffin, "The Arab Mind Considered: A Need for Understanding", Taplinger Publishing Co., New York 1976.

135. Sania Hamady, "Temperament and Character of the Arabs", Twayne Publishers, New York 1960, p. 100. Si tratta di un libro tra i più amati da israeliani e apologeti di Israele. Alroy lo cita elogiativamente, e così Amos Elon in "The Israelis: Founders and Sons", Holt, Rinehart & Winston, New York 1971. Morroe Berger (confronta nota 137) lo menziona spesso. Il modello della Hamady è il "Manners and Customs of the Modern Egyptians" di Lane, ma la Hamady non ha né le doti letterarie né l'erudizione del celebre orientalista inglese.

136. La tesi di Manfred Halpern è esposta in "Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict, and the Achieving of Justice", uno scritto presentato alla XXII Near East Conference dell'Università di Princeton su psicologia e studi mediorientali l'8 marzo 1973. La trattazione era stata preceduta dall'articolo di Halpern, "A Redefinition of the Revolutionary Situation", in «Journal of International Affairs», XXIII (1969), n. 1, p.p. 54-75.

137. Morroe Berger, "The Arab World Today", Doubleday Anchor Books, New York 1964, p. 140. Implicazioni assai simili sottendono i goffi lavori di autori che si avvicinano al campo dell'arabistica come Joel Carmichael e Daniel Lerner. Sono presenti, in forma più raffinata, in studiosi di politica e storia come Theodore Draper, Walter Laqueur ed Elie Kedourie. Sono oltremodo evidenti in opere assai apprezzate, come Gabriel Baer "Population and Society in the Arab East", trad. di Hanna Szoke, Praeger, New York 1964 [ed. orig. "Arve ha-Miza ha-Tikhon", Tel Aviv 1960], e Alfred Bonn  , "State and Economics in the Middle East: A Society in Transition", Routledge & Kegan Paul, London 1955. Il comune denominatore di tali implicazioni sembra essere che gli arabi, ammesso che pensino, pensano in modo diverso: non necessariamente conforme alla ragione, anzi spesso difforme da essa. Confronta anche lo studio di Adel Daher per la Rand: "Current Trends in Arab Intellectual Thought", RM-5979-FF (dicembre 1969) e la conclusione davvero tipica secondo la quale «l'approccio concreto, volto alla soluzione dei problemi,   significativamente assente nel pensiero arabo» (p. 29). In un saggio-recensione per il «Journal of Interdisciplinary History» (confronta nota 124) Roger Owen critica la stessa nozione di «islam» quale concetto utile allo studio della storia. Il bersaglio   appunto "The Cambridge History of Islam", che a suo avviso perpetua in un certo senso l'idea dell'islam (che si trova anche in autori quali Carl Becker e Max Weber) «definito in sostanza

come un sistema religioso, feudale e antirazionale, mancante delle indispensabili caratteristiche che hanno reso possibile il progresso in Europa». Per una articolata dimostrazione dell'assoluta imprecisione di Weber confronta Maxime Rodinson, "Islam et capitalisme", Seuil, Paris 1966 [trad. it. "Islam e capitalismo", Einaudi, Torino 1968].

138. Hamady, "Temperament and Character", cit., p. 197.

139. Berger, "The Arab World", cit., p. 102.

140. Citato in Irene Gendzier, "Frantz Fanon: A Critical Study", Pantheon Books, New York 1973, p. 94.

141. Berger, "The Arab World", cit., p. 151.

142. P.J. Vatikiotis (a cura di), "Revolution in the Middle East, and Other Case Studies. Proceedings of a Seminar", Allen & Unwin, London 1972, p.p. 8 segg.

143. Ibid., p.p. 12 segg.

144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution", in "Revolution in the Middle East, and Other Case Studies", cit., p.p. 33, 38 segg. Lo studio di Lewis "Race and Color in Islam" (Harper & Row, New York 1971 [trad. it. "Razza e colore dell'Islam", Longanesi, Milano 1975]) esprime la medesima disaffezione con un'aria di grande erudizione; più esplicitamente politico - ma non meno acido - è Id., "Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East", Alcove Press, London 1973.

145. B. Lewis, "The Revolt of Islam", in "The Middle East and the West", Indiana University Press, Bloomington 1964, p. 95.

146. B. Lewis, "The Return of Islam", in «Commentary», (gennaio 1976), p. 44.

147. Ibid., p. 40.

148. B. Lewis, "History - Remembered, Recovered, Invented", Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1975, p. 68.

149. Lewis, "Islam in History", cit., p. 65.

150. Lewis, "The Middle East and the West", cit., p.p. 60, 87.

151. Lewis, "Islam in History", cit., p.p. 65 segg.

152. Originariamente pubblicato in «Middle East Journal», V (1951) raccolto poi in "Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures", a cura di Abdulla Lutfiyye e Charles W. Churchill, Mouton, The Hague 1970, p.p. 688-703.

153. Lewis, "The Middle East and the West", cit., p. 140.

154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders", in "The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations", a

cura di Norman W. Storer, University of Chicago Press, Chicago 1973, p.p. 99-136.

155. Confronta, per esempio, i recenti contributi di Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste e degli autori dei saggi compresi nella "Review of Middle East Studies 1 and 2" (Ithaca, London 1975, 1976), le varie analisi della politica mediorientale dovute a Noam Chomsky, il lavoro svolto dal Middle East Research and Information Project (MERIP). Un buon compendio è costituito da Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque et alii, "De l'impérialisme à la décolonisation", Editions de Minuit, Paris 1965.

POSTFAZIONE.

1. Martin Bernal, "Black Athena", Rutger University Press, New Brunswick, vol. 1, 1987; vol. 2, 1991 [trad. it. "Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica", Pratiche, Milano 1997]; Eric J. Hobsbawm e Terence Rangers, a cura di, "The Invention of Tradition", Cambridge UP, Cambridge 1984.

2. O'Hanlon e Washbrook, "After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World"; Prakash, "Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook", entrambi in «Comparative Studies in Society and History», 4, 9, gennaio 1992, p.p.141-148.

3. In un caso particolarmente eclatante, l'abitudine alla generalizzazione tendenziosa ha messo nei guai Lewis. Secondo «Libération» (1 marzo 1994) e il «Guardian» (8 marzo 1994), Lewis oggi deve affrontare cause penali e civili intentate contro di lui in Francia dagli armeni e da alcune organizzazioni per i diritti civili. E' stato accusato, in base alla stessa legge per cui in Francia è un crimine negare l'esistenza dell'Olocausto, per aver negato sui giornali francesi che sotto l'Impero ottomano abbia avuto luogo un genocidio di armeni.

4. Carol Breckenridge e Peter van der Veer, a cura di, "Orientalism and the Postcolonial Predicament", University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993.

5. Nicholas B. Dirks, a cura di, "Colonialism and Culture", The University of Michigan Press, Ann Arbor 1992.

6. "The Clash of Civilizations", in «Foreign Affairs», 71, 3, estate 1993, p.p. 22-49.

7. "Notes on the «Post-Colonial»", in «Social Text», 31/32, 1992, p. 106.

8. Magdoff, "Globalisation - To What End?", in "Socialist Register 1992 New World Order?", a cura di Ralph Milliband e Leo Panitch, Monthly Review Press, New York 1992, p.p.1-32.
9. Miyoshi, "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State", in «Critical Inquiry», 19, 4, estate 1993, p.p. 726-751; Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", in «Critical Inquiry», 20 2, inverno 1994, p.p. 328-356.
10. "Ireland's Field Day", Hutchinson, London 1985, p.p. VII-VIII.
11. Alcalay (University of Minnesota Press, Minneapolis 1993); Gilroy (Harvard University Press, Cambridge 1993); Ferguson (Routledge, London 1992).

INDICE.

Ringraziamenti.

Introduzione.

Cap. 1. Il campo dell'orientalismo.

1. Conoscere l'Oriente - 2. Una geografia immaginaria e le sue rappresentazioni: orientalizzare l'Oriente - 3. Progetti - 4. Crisi.

Cap. 2. Strutture e ristrutturazioni dell'orientalismo.

1. Frontiere ridisegnate, questioni ridefinite, religione secolarizzata - 2. Silvestre de Sacy ed Ernest Renan: antropologia razionale e laboratorio filologico - 3. Residenza orientale ed erudizione: le richieste di lessicografia e immaginazione - 4. Pellegrini e pellegrinaggi, inglesi e francesi.

Cap. 3. L'orientalismo oggi.

1. Orientalismo latente e orientalismo manifesto - 2. Stile, competenza, lungimiranza: l'orientalismo nel mondo - 3. Il moderno orientalismo anglofrancese in pieno rigoglio - 4. La fase più recente.

Postfazione.

Note.